EL OFICIO DE LA HISTORIA

DE LOS ANTIGUOS A LOS MODERNOS, DE LOS MODERNOS A LOS SALVAJES

PARA UNA HISTORIA INTELECTUAL DE EUROPA

FRANÇOIS HARTOG

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA

François Hartog

De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes

Para una historia intelectual de Europa

Traducido por Norma Durán

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

UNVERSIDAD IBEROAMERICANA CIUDAD DE MÉXICO.
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO

[LC] CB 251.H3718.2015 [Dewey] 909.09821.H3718.2015

Hartog, François
De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes. Para una historia intelectual de Europa / François Hartog; traducción de Norma Durán Rodríguez Arana. – México: Universidad Iberoamericana, 2015. – 246 p; 15 x 23 cm . – ISBN: 978-607-417-330-7

1. Cultura – Historia. 2. Historiografía. 3. Europa – Vida intelectual – Historia. I. Durán Rodríguez Arana, Norma. II. Universidad Iberoamericana Ciudad de México. Departamento de Historia. III. Colección: El Oficio de la Historia.

Primera edición: 2015
ISBN: 978-607-417-330-7

Impreso y hecho en México

Índice

Capítulo iv

Capítulo v

Capítulo vi

Conclusión

La mayoría de los hombres se imaginan que olvidaron el griego.
Pero nunca lo supieron. De las lenguas del mundo es la más difícil.

Montesquieu, *Spicilège*

Introducción

¡Adiós, salvajes! ¡Adiós, viajes!

En 1935, en medio del Atlántico, Claude Lévi-Strauss, en un buque camino a Brasil, evocaba a sus lejanos predecesores, los primeros descubridores del Nuevo Mundo. "Del otro lado del charco, ¿estarían todavía ahí para recibirnos todos aquellos prodigios percibidos por los navegantes de otros siglos? Al recorrer los espacios vírgenes, estaban menos ocupados en descubrir un Nuevo Mundo que en verificar el pasado del Antiguo. Tanto Adán como Ulises les serían corroborados".[1] Pensaba entonces en Cristóbal Colón, en Jean de Léry, viajeros como él que iban hacia Brasil, a mediados de siglo XVI, pero también de manera sorprendente en Ernest Renan, que viajó al Oriente, hacia lo antiguo del Mundo Antiguo y no al Oeste. En algunas líneas se desliza, en efecto, una respuesta a la famosa *Oración sobre la Acrópolis,* de Renan o, más aún, dirige una contraoración sobre la Acrópolis. Como todo alumno de la escuela de la III República, ¡seguramente debió haber leído esas páginas cuyo recuerdo le reaparecía entonces! "Mejor que Atenas, el puente de un barco en ruta hacia América ofrece al hombre moderno una acrópolis para su oración. ¡De aquí en adelante, nosotros te rechazamos, anémica diosa, institutriz de una civilización enclaustrada!".[2] El mensaje es muy claro: era el final del viaje a Atenas, el milagro griego había ya perdido la fuerza de su estallido.

[1] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, p. 78. [Publicada en español en diversas editoriales. N. de la Tr.].

[2] *Ibid.*, p. 82.

Publicada en 1875, la oración de Renan se presentaba como el recuerdo de una impresión, la que le proyectó Atenas cuando la visitó en 1865, regresando del Medio Oriente; él la contempló como un lugar donde la "perfección existía". Al lado del milagro judío se le imponía la evidencia de un "milagro griego". O sea, "una cosa que sólo ha existido una sola vez, que jamás se había visto y que ya no se vería más, pero cuyo efecto duraría eternamente, sin ninguna mancha local o nacional. Allá el visitante encuentra la verdadera y simple grandeza". Pero a pesar de este acto de lealtad, Renan, siempre ondulante y múltiple, retoma insensiblemente eso que acaba de reconocer. Para él mismo ya es muy tarde: "te conocí tarde, belleza perfecta", y anuncia que vendrán –probablemente ya de hecho llegaron– siglos donde los discípulos de Atenea pasarán por "los discípulos del aburrimiento". "El mundo, añade, es más grande de lo que tú crees". La oración no es un texto unívoco; su registro es doble y se acaba en la evocación de la muerte de los dioses: ellos "pasan como los hombres".[3]

Ese moderno buque ya no recuerda a la nave que servía de frontispicio a la *Instauratio magna* de Francis Bacon, publicada en Londres en 1620 (il. 1). Con sus velas izadas, el navío se presenta a punto de franquear las columnas de Hércules. Se lanzaba más allá, hacia mar adentro del océano, ¿acaso para descubrir cosas nuevas, según la interpretación más frecuente? O, ¿ya está de regreso, cargado de nuevos conocimientos? La orientación de las velas muestra al barco avanzando hacia el espectador, lo que inclina hacia la segunda interpretación. Hasta entonces, en todo caso, las columnas de Hércules marcaron la frontera entre lo conocido y lo desconocido. "Las ciencias tenían sus columnas fatales –escribía Bacon en su prefacio–, los hombres no se apasionaban por el deseo ni por la esperanza de penetrar más allá de ellas". Un lema, donde parece expresarse toda la confianza del Moderno, acompañaba ese dibujo: *multi pertransibunt et augebitur scientia*, "muchos harán la travesía y la ciencia aumentará".[4] Inspirados, y con este libro como guía, muchos tendrán la audacia de aventurarse por vías inciertas y difíciles, ignoradas por los Antiguos. Porque los viajes de Demócrito, Platón o Pitágoras no eran, en comparación, sino modestas excursiones.

[3] Ernest Renan, *Prière sur l'Acropole*, en *Œuvres complètes*, París, Calmann-Lévy, 1948, t. II, pp. 752-759; sobre esta obra véase Pierre Vidal-Naquet, "Renan et le miracle grec", en *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, Flammarion, 1990, pp. 245-264. [Publicada en español por Akal. N. de la Tr.]. Claude Imbert, "Qualia", en M. Izard (ed.), *Claude Lévi-Strauss*, núm. especial de *L'Herne*, 82, 2004, pp. 434-435.

[4] Sobre Bacon y el lema, véase *infra*, pp. 31-35.

Ilustración 1



Aventurarse más allá (del estrecho de Gibraltar), frontispicio de la *Instauratio magna* de Francis Bacon, Londres, 1620.

Tres siglos más tarde, las disposiciones y las expectativas de Lévi-Strauss eran muy diferentes. Todo el edificio de la ciencia había sido profundamente renovado varias veces. Los Modernos habían acumulado los triunfos y multiplicado las catástrofes. En febrero de 1935, cuando Lévi-Strauss se embarcaba en este primer viaje, Hitler era canciller desde hacía menos de dos años. Al decidir volverse etnólogo, elige precisamente la disciplina más indicada para conocer el precio tan elevado, en un primer momento, que debió pagar el Nuevo Mundo, por esas travesías al otro lado y este aumento de conocimientos. Quien hoy buscara una acrópolis, el puente movedizo de un navío en marcha para el Nuevo Mundo sería más apropiado. Él, que no era todavía más que un aprendiz de etnólogo, tomó, en todo caso, permiso del Mundo Antiguo. Representado por una Atenea calificada como "anémica" y emblema de una civilización "enclaustrada", engloba al mismo tiempo el mundo de los Antiguos y el de los Modernos, que para esta ocasión no forman sino uno solo: de Renan a Atenea, pasando por Bacon. En forma de adiós a este mundo "antiguo", su "oración" parece elegir al Salvaje contra los Antiguos y los Modernos: "¡Hurones, iroqueses, caribes, tupi, heme aquí!" En esta declaración se encuentra algo de Rousseau y del joven Chateaubriand, quien todo rebosante de Rousseau tenía prisa, en 1791, por avanzar hacia los bosques del Nuevo Mundo en búsqueda del Salvaje, portador de la única verdad posible.[5]

Pero a esta primera travesía le seguirá muy pronto otra, a bordo del Capitán Paul Lemerle, en 1941. Eso ya lo sabe el lector, pues lo ha mencionado en la primera parte del libro. En ese pequeño vapor se amontonaban, entonces, 350 personas, numerosos republicanos españoles, sin olvidar la "gentuza", en el vocabulario de los gendarmes, entre los que se honran en contar a Victor Serge, André Breton, el mismo Lévi-Strauss y algunos otros. Esta vez, Lévi-Strauss no va hacia el Nuevo Mundo sino más bien deja, obligada y forzadamente, el Antiguo, esta nueva Europa donde él se volvía "carne de exterminio de campo de concentración".[6] Después de desembarcar en Fort-de-France (Martinica) llegará a Nueva York, pasando por Puerto Rico. América, aquella que acoge al exiliado, es la América moderna, la de la democracia.

El viaje de "regreso", título de la última parte de *Tristes trópicos*, se efectuará en verdad sólo después de una visita incluso el libro deja entender que el viajero pasa, de manera directa, de Brasil al sur de Asia, en 1950; a Asia. ¡No habla de un *travelling* mental ni de alfombra voladora! *Tristes trópicos* es un *Itinerario de París a Jerusalén* en dimensiones del mundo. Chateaubriand no deja de recibir impresiones de reverberación por la evocación, en forma

[5] Véase *infra*, pp. 236-239.

[6] *Tristes tropiques, op. cit.*, p. 18.

de recuerdo, del Nuevo Mundo mientras que caminaba a través del Antiguo. Lévi-Strauss no puede regresar a Europa más que llegando al revés, por Asia, después de haber atravesado una parte del viejo Mundo Antiguo. El "viaje de regreso" implica este rodeo por el sur de Asia. Esta segunda mirada a distancia sobre el Mundo Antiguo es otra manera de marcar los límites y de acotar eso que según él ha "faltado", pero también de "reanudar" su historia. El regreso supone ese rodeo. El libro no hubiera podido escribirse ni con menos ni antes.

A la "oración" del adiós, en pleno Atlántico, de 1935, acaba de responder, en 1950, la meditación solitaria del viajero sobre las ruinas de Taxila, entre Rawalpindi y Peshawar, en "esos monasterios budistas en que la influencia griega provocó que brotaran estatuas". Más allá del oriente de Renan. Ahí, en efecto, hubo un tiempo en que confluyeron helenismo, hinduismo y budismo. "A excepción de la cristiandad, todas las influencias de la que está penetrada la civilización del Antiguo Mundo están reunidas [...] Yo mismo, visitante europeo al meditar sobre las ruinas, atestiguo la tradición que falta". Así, "¿dónde, mejor que en ese sitio que le presenta su microcosmos, podría interrogarse el hombre del Antiguo Mundo, reconciliado con su historia?"[7] En Taxila, el viajero está confrontado a "esa suerte fugitiva que tuvo nuestro Antiguo Mundo de permanecer siendo uno", antes de que se interpusiera el islam y se consumara la escisión entre Oriente y Occidente "que, sin él, probablemente no habría perdido su unión al suelo común donde se hunden sus raíces". A la toma de conciencia en Taxila puede, entonces, haber seguido la visita a la humilde *Kyong*, santuario budista de la frontera birmana. En ese lugar, donde reinaba "una apacible atmósfera de granero", él trataba de "hacer un homenaje a la reflexión decisiva de un pensador, o a la sociedad que creó su leyenda, prosigue, hace veinticinco siglos, y a la cual mi civilización ya no podía contribuir más que confirmándola".[8] Ya no hay más necesidad de otra acrópolis para aquel que, como Ulises, no ha hecho un bello viaje, pero quien finalmente lo concluyó, después de haber visto muchas ciudades, conocido muchos usos y "sufrido mucha angustia en su alma". Como Ulises, este viajero es también un último viajero:[9] "¡Adiós, salvajes! ¡Adiós, viajes!"

Por la meditación que lo sostiene, por las anotaciones que lo atraviesan, por su arquitectura desplegada entre Nuevo y Antiguo mundos y su escritura tensa entre salida y regreso, *Tristes trópicos* tiene su lugar en el límite de una

[7] *Ibid.*, p. 474.

[8] *Ibid.*, p. 493.

[9] François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996, p. 41. [Publicado en español por el FCE. N. de la Tr.].

investigación que une a los Antiguos, a los Modernos y también a los Salvajes; a los avances y a los repliegues de cada uno de esos tres términos, a sus alianzas y a sus diferencias, a sus acercamientos y a sus disyunciones finales. Al estar habitado por toda una parte de esta historia y al volver a ponerla en juego, a su manera, a mediados del siglo XX, este gran libro no sólo ofrece preciosas referencias, sino recursos para la reflexión. La obra, que habita muchas temporalidades, en secciones largas, muy largas o cortas, pasa constantemente de unas a otras, yuxtaponiendo e interrelacionando sus discordancias y no cesa de lanzar y relanzar la reflexión del autor. Ésta es una de sus grandes fortalezas. *Tristes trópicos* recapitula y cierra un círculo abierto cuatro siglos antes, con la interrupción del Salvaje en la Europa del Renacimiento.

Su autor lo preparó durante veinte años, de mediados de la década de los treinta a mediados de la de los cincuenta, pero lo redactó en menos de seis meses, el libro fue escrito en dos momentos: una parte antes y otra después de la ruptura de la Segunda Guerra Mundial, que vio el hundimiento del Antiguo Mundo y la puesta en práctica, tanto en Roma como en Berlín, de precedentes antiguos. Al dirigirse al lector de su *Itinerario*, Chateaubriand precisaba que no se trataba de un "Viaje" sino de las "Memorias" de un año de su vida. "Fue necesario que pasaran veinte años de olvido, advirtió Levi-Strauss, para llevarme al íntimo encuentro con una vieja experiencia cuya búsqueda, tan larga como la tierra, antaño me había negado el sentido y arrebatado la intimidad".[10] El libro se abre con un "Odio los viajes" y finaliza con "¡Adiós, salvajes! ¡Adiós, viajes!" En el mundo de la posguerra y de la descolonización, que se convirtió en el de "la primera civilización mundial", el tiempo de los viajes, así como el de los Salvajes, estaba, en efecto, terminado. La búsqueda se había acabado y el libro se volvió a cerrar con una invitación final a "separarse". Al lector se le pide detenerse unos instantes y colocarse "más allá del pensamiento y más allá de la sociedad", aprender a suspender el tiempo. Al estar, por su parte, cercano al budismo, el viajero reencuentra, también en el corazón del Viejo Mundo, algo de *Rêveries du promeneur solitaire* de Rousseau.

De los Antiguos a los Salvajes y a los Modernos, Lévi-Strauss había propuesto, en 1956, en respuesta a un cuestionario, un esquema por medio del cual quería, sobre todo, marcar una continuidad de inspiración entre un humanismo todavía limitado, aquel que estaba ligado al redescubrimiento, a principios del Renacimiento, de la Antigüedad grecorromana, y un humanismo generalizado, del que era precisamente portadora la etnología, que siempre

[10] *Tristes tropiques, op. cit.*; Claude Lévi-Strauss, "Les trois humanismes", en *Anthropologie Structurale*, 2, París, Plon, 1973, p. 322.

es, a la vez, una disciplina reciente y antigua. Si se reconoce que toda sociedad no puede pensarse sino en términos de comparación, los hombres del Renacimiento no disponían más que de los griegos y romanos para ponerlos frente a ellos. Como la etnografía, el latín y el griego habían sido las técnicas para provocar un extrañamiento. Con el siglo XVIII, se formuló un "humanismo no clásico o exótico" más amplio, que incluyó a China y a India, pero que, como el primero, interrogaba los textos privilegiando la aproximación filológica. Finalmente, para la etnología, siempre heredera y recién llegada, que "busca su inspiración en el seno de las sociedades más humildes y las más despreciadas, nada de lo humano podría ser extraño al hombre".[11] Era necesario hacer otras aproximaciones, ya que se trata de sociedades sin documentos y sin monumentos. El "nada de lo humano" toma también otro sentido y otro peso, incluso cuando, igual que el Antiguo Mundo, acaba de negar radicalmente la humanidad de algunos hombres. El etnólogo regresa luego de testimoniar la misma humanidad de todos y de cada uno.

Con este amplio viaje primero hacia el oeste, luego hacia el este, inaugurado desde el puente de un navío llevado por el oleaje del Atlántico, el lector va del Antiguo al Nuevo Mundo (él mismo multiplicado), luego del Nuevo al Antiguo, pasando por lo viejo, incluso lo muy viejo del Antiguo Mundo. Bastaría casi con examinarlos en toda su profundidad y desplegarlos en todas sus posibilidades para atrapar, en sus principales articulaciones, una historia de los Antiguos, de los Modernos y de los Salvajes, así como de los papeles y las apuestas que se han ligado en torno a esos tres términos hasta la segunda mitad del siglo XX.* Las páginas que siguen no tienen esta pretensión. Se detienen sobre el paralelo –esta forma particular de comparación–, sobre los personajes, ya sean los principales o quienes se han distinguido, sobre las nociones venidas de la Antigüedad y que fueron retomadas por los Modernos, y en ese mismo movimiento sobre los momentos de trauma. Porque si estas figuras, en sentido amplio, han sido transformadas por sus crisis, también nos dan una perspectiva, nos informan y al menos contribuyen a nuestro objetivo.

Esta larga historia, señalada por traumas sucesivos, recorrida por fallas y malentendidos, podría resumirse a grandes rasgos de la siguiente manera: primero fueron los Antiguos, luego surgieron los Modernos y, de ahí, los Modernos frente a los Antiguos, en situación de mano a mano. Hasta el siglo XVI, el

[11] Claude Lévi-Strauss, "Les trois humanismes", en *Anthropologie Structurale 2*, París, Plon, 1973, p. 322.

* El autor juega en todo el libro con las minúsculas y mayúsculas, cuando se trata del debate entre Antiguos, Modernos y Salvajes.

juego se llevaba a cabo entre ellos dos únicamente. E incluso, si nos remontamos a antes del siglo vi, se jugaba sólo entre los Antiguos, sin los Modernos. La invención, en la Edad Media, con Petrarca como tiempo intermedio, entrañó una valoración simultánea de los Modernos y de los Antiguos, aquellos al menos de la Antigüedad griega y sobre todo de la romana, erigidas una y otra en ejemplos y modelos. Por otro lado, fueron rechazados todos esos oscuros "escolásticos", aunque algunos de ellos no dejaron de sentirse modernos frente a otros que denominaron antiguos, pero que en realidad eran tan antiguos o tan poco modernos como ellos. Entre los Antiguos y los Modernos se vino a interponer, a partir de ese momento, la Edad Media. Ahí está el primer trauma y la instauración de una distancia que, paradójicamente, condujo a un reforzamiento y a una especificación más afirmada de la pareja constituida por los Antiguos y los Modernos, con mayúscula. De ahí esta pregunta: si es exacto que la inteligibilidad se instaura en una relación con el otro, ¿qué ocurre cuando esta relación toma esta figura y pasa a ser una pareja?

Pero, repentinamente, el cuadro cambia cuando se acaba de añadir, con el descubrimiento de Nuevo Mundo, un tercer personaje: el Salvaje. "Nuestro mundo acaba de encontrar otro", desconocido de los Antiguos, como observó Montaigne. La onda de choque de este segundo trauma mayor se propagó y se hizo sentir largo tiempo en las riberas del Antiguo Mundo. El Nuevo Mundo se encontró, en sí mismo, confundido completamente. Fue esta fisura la que los relatos del descubrimiento se dedicaron a comprender y a reducir. La aparición de un tercer término, desde entonces, volvió la jugada más abierta y también más problemática. La pareja de Antiguos y Modernos se halló desestabilizada, en la medida en la que todos los posicionamientos, todas las combinaciones y las variaciones entre los tres términos se volvían, teóricamente, posibles.

Después, habituados a esto, se debilitó el impacto del descubrimiento, reinó el orden colonial y se organizó la dominación. Se interrogaron cada vez menos sobre el Salvaje y se pusieron en la búsqueda de más esclavos. Con el siglo xvii, la pareja de Antiguos y Modernos regresa al primer plano, pero sólo para ser impugnada por los Modernos, cada vez más seguros de sí mismos y sintiéndose más limitados con los antiguos lazos de dependencia. Esta dramatización era la expresión de una interrogación. Nosotros, otros Modernos, se afirma cada vez más comúnmente, somos los verdaderos Antiguos, mientras que los Antiguos no son más que la juventud o la infancia de la humanidad. Comenzó el tiempo de las grandes querellas –en Francia con Charles Perrault, en Inglaterra con William Temple y Jonathan Swift–, hasta la última, aquella que, en Francia al menos, se ventilaba en la Revolución.

De este último trauma salió, a partir de este momento, lo que debía: todo paralelo entre Antiguos y Modernos era tenido por caduco y peligroso. La pareja había tenido una larga vida.

Cada uno de los tres términos se separó y los reencuentros no fueron más que ocasionales o circunstanciales. Los Antiguos, ellos mismos, se escindieron cada vez más claramente en griegos, por un lado, y romanos, por el otro. Se creó, en 1846, una Escuela francesa de Atenas y, en 1875, una Escuela francesa de Roma.[12] *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, que se pensaba a la vez griega y romana, luego se vio reemplazada, en menos de medio siglo, por *La Cité grecque*, de Gustave Glotz, y probablemente tuvimos que esperar a 1976 con Claude Nicolet y su obra *Le métier de citoyen* para tener una *Cité romaine*.[13] Después de haber servido de espejo en positivo (el buen salvaje), o negativo (el caníbal sin fe ni ley) y de haber nutrido, en el siglo XVII, las reflexiones o las especulaciones sobre el hombre original, el Salvaje se transformó, en el siglo XIX, en el primer objetivo de la antropología comparada. Venía a testimoniar nuestros orígenes, y a confirmar las teorías de la evolución: en el tiempo, efectivamente, pero en un tiempo que desde hacía mucho no era más el nuestro.

¿Y los Modernos? Sin la comparación, de aquí en adelante y cada vez más ocupados de ellos mismos, fueron incitados a volverse más modernos. Bajo la dirección de las vanguardias políticas y artísticas, recibieron la conminación de ir siempre más rápido y más lejos, en dirección de la modernidad, optando de manera decidida por el progreso, incluso por las revoluciones. Cada vez más modernos, es decir, también cada vez más auténticamente ellos mismos. Se lanzaron en búsqueda de eso que les era propio: el genio nacional, la raza, la germanidad o el viejo espíritu galo. El arte fue como estímulo de las vanguardias.[14] La Bella Época seguramente marcó una edad de oro de lo moderno, incluso si su brillante carrera ascendente no hubiera estado exenta de cuestionamientos ni de interrogaciones. Ya se piense en Nietzsche, en Péguy, crítico acerbo de los Modernos, con Renan en el papel de padre fundador, así como muchos otros. Pero fue con el trauma de la guerra de 1914 cuando se abrieron las fisuras y se formularon las dudas; desde entonces, nunca desaparecieron, ampliando o exasperando, en algunos, hasta el rechazo

[12] La Academia de Francia en Roma existía desde 1666, primera institución fundada en el extranjero, creada por Colbert.

[13] Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París, Gallimard, 1976, plantea esta pregunta: "¿cuál era el contenido cotidiano, vivido, existencial, en cierta manera, de la ciudadanía romana?"

[14] Éric Michaud, *Histoire de l'art. Une discipline à ses frontières*, París, Hazan, 2005, pp. 49-84; Vincent Descombes, *Philosophie par gros temps*, París, Minuit, 1989, pp. 51-67.

de la idea misma de moderno. De ahí que, en los regímenes fascistas sobre todo, se eligiera convocar a los Antiguos. Como nuevo fundador de Roma, Mussolini se vio así como nuevo Augusto, que celebró el bimilenarismo con todo lujo en 1937.[15] Los proyectos arquitectónicos de Albert Speer son otras tantas menciones de los grandes monumentos antiguos ofrecidos al Führer, pero éstos con el objetivo de superarlos.[16]

Para posicionarse ellos mismos, los Modernos también echaron a andar toda una serie de prefijos: *proto, pre, hiper, ultra, anti* y, en último lugar, *pos*-moderno. Con la ayuda de estas palabras compuestas en que ninguna tiene –de hecho no puede tener– una significación unívoca, trazaron las líneas sobre el territorio de la modernidad, llevaron a cabo particiones y delimitaron franjas.[17] Último avatar de los Modernos en lucha contra ellos mismos y con los desastres que produjeron, nacido de la Segunda Guerra Mundial y de las conmociones tecnológicas recientes, el término "posmoderno" fue también el que conoció el éxito más grande, un éxito mundial. Acompañando e incluso caracterizando a la globalización se volvió muy pronto una palabra para todo. A partir de ese momento, probablemente es más empleada por aquellos que la rechazan, es decir, ¿por quienes decidieron, por diferentes razones, bautizarla así? Por otro lado, Jean-François Lyotard, quien con la publicación de *La condición posmoderna*, en 1979, hizo mucho para que se difundiera, prefirió optar, diez años más tarde, por el prefijo *re* y hablar de "reescribir la modernidad".[18] Al mismo tiempo, la cuestión de un presente

[15] Philippe Foro, "Archéologie et romanité fasciste. De la Rome des Césars à la Rome de Mussolini", en S. Caucanas, R. Cazals, P. Payen, dir., *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité*, Toulouse, Privat, 2001, pp. 203-217.

[16] Éric Michaud, "Une généalogie des vainqueurs: le nazisme, régime de la citation".

[17] Para los antimodernos, de los que Antoine Compagnon se dedicó a hacer un retrato de grupo, *Les Antimodernes, de Joseph de Maistre à Roland Barthes*, París, Gallimard, 2005: el antimoderno es un moderno "a pesar suyo", un moderno "renegado" y quizá el más auténticamente moderno. Baudelaire representa el "prototipo". Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte, 1991, 1997, pp. 19-22, reflexiona sobre lo moderno a partir de la división operada entre la naturaleza, por un lado, y la sociedad, por otro, y sobre los *impasses* a los que condujo, dejando caer eso que estaba a la mitad (que él nombra híbridos). De ahí la *consecuencia*, según Latour, de que "nosotros nunca comenzamos a entrar en la era moderna", p. 69, y remite espalda contra espalda a los modernos y a los posmodernos.

[18] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, París, Minuit, 1979; *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, París, Galilée, 1988: "La posmodernidad no es una nueva época, es la reescritura de algunos rasgos reivindicados por la modernidad, y en primer lugar de su pretensión de fundar su legitimidad sobre el proyecto de emancipación de la humanidad entera por la ciencia y la técnica. Pero esta reescritura [...] estaba en marcha desde hacía mucho tiempo ya, en la misma modernidad" (p. 43).

con un peso ascendente provocó la preocupación de nuestros Modernos por ellos mismos, pero de otra forma. Ya no estaban más en las incursiones hacia los orígenes, ni en la investigación (y luego la defensa) de un genio nacional que estaba a la orden del día, sino en partir del sujeto individual, de la memoria, del patrimonio, de la identidad: ahora era mi memoria, lo que para mí es patrimonio, mi identidad. Se va de lo mismo a lo mismo y del presente al presente: de los contemporáneos a los contemporáneos. Y, en este caso y por el tiempo, adiós, viajes, adiós, Salvajes, adiós, Antiguos y, probablemente, también adiós, Modernos.

Como mis otros libros, estas páginas están hechas de idas y vueltas entre tiempos diferentes. Van de los Antiguos a los Modernos a través de una serie de turbulencias que separan el libro y que organizan la reflexión. Travesía inevitablemente rápida desde la Antigüedad hasta la segunda mitad del siglo XX, que quisiera ser una contribución a una historia, me atrevería a decir intelectual, de la cultura europea. Se unen sobre todo a los intervalos, a los extravíos, a las discordancias, a las interacciones que hay entre los tres términos, con la convicción de que permanecer sólo frente a Antiguos y Modernos habría sido efectivamente más fácil, pero insuficiente.

El lector encontrará aquí eso que nombré como el tercer componente o dimensión de mi trabajo. Al lado de libros que, al poner de relieve una historia cultural del mundo antiguo, centran lo agudo de la pregunta en la alteridad y en la frontera, al lado de mis trabajos sobre la escritura de la historia tanto antigua como moderna (¿cómo y por qué no se ha cesado de escribir la historia, no la misma, pero no obstante, siempre la historia, al menos?), hay, desde hace mucho tiempo, lugar para un tercer plano sobre los usos y las apropiaciones modernas de la Antigüedad. De uno a otro de mis libros, e incluso dentro de uno mismo, esas tres dimensiones están presentes; se mezclan o se entrecruzan, pero es la primera vez que distingo este tercer componente para hacer de Antiguos, Modernos y Salvajes una obra entera. Queda muy claro, también para mí, que las interrogaciones y las proposiciones en torno de la relación con el tiempo, las reunidas por mí en *Regímenes de historicidad*, permiten que esas tres dimensiones se unan; espero aclararlas. En esta dirección hoy en día muy trabajada, tanto en Francia como en el extranjero, sobre los usos de la Antigüedad, Pierre Vidal-Naquet, gran lector de Moses Finley y de Arnaldo Momigliano, ha sido un iniciador.[19] Escuchándolo y le-

[19] No me detendré más que en dos proyectos colectivos en camino. La revista *Anabases* publicó su primer número en primavera de 2005. Concebida por Pascal Payen y su equipo de Toulousse, está consagrada a "la Antigüedad después de la Antigüedad". Al colocarse en el

yéndolo descubrí esta vía. Él publicó, de hecho, en 1976, "Tradition de la démocratie grecque", largo prefacio a la traducción de *Democracia antigua y democracia moderna* de Finley y, en 1979, apareció "La formation de l'Athènes bourgeoise", amplio estudio escrito con Nicole Loraux.[20]

Después de una rápida mirada, que nos llevará de Grecia antigua hasta el siglo XVIII, deteniéndonos en el descubrimiento del Nuevo Mundo, llegaremos a eso que llamo la última Querella de los Antiguos y los Modernos, en el momento de la Revolución francesa. De ahí, seguiremos después a un Moderno entre los Antiguos: J. Winckelmann; después a un Antiguo entre los Modernos en cuanto que hace un puente de unos a otros: Plutarco. Con Winckelmann iremos de Alemania a Francia y también de Roma a Atenas, mientras que con Plutarco pasaremos de los hombres ilustres a los grandes hombres y luego al gran hombre. Dejaremos después las figuras singulares y retendremos algunas nociones de peso que, venidas de la Antigüedad, han sido tomadas, investidas e incluso rumiadas por los Modernos: democracia, ciudad, libertad, individuo, pero también Europa. No se trata de resumir aquí la historia en pocas páginas, sino de indicar las diferencias en relación con lo que significaron en la Antigüedad, señalando su parte de alteridad, y después mostrar cómo ellas operaron en el pensamiento de los Modernos y, a la vez, cómo fueron trabajadas por ellos. Y quien aparece al inicio de estas páginas, Claude Lévi-Strauss, nos acompañará. ¡Será todo un viaje!

---

campo de la historia cultural, su objetivo es inventariar los modos de transmisión, la formación de saberes, los usos, las reapropiaciones y las posturas de las que fue objeto la Antigüedad. Con el título *Bibliotheca academica translationum. Traductions et circulations des savoirs dans l'Antiquité dans l'Europe des xviiie et xixe*, Oswyn Murray, iniciador del proyecto en Oxford, y Chryssanthi Avlami, que lo prosiguió en París, emprendieron desde hace varios años la tarea de inventariar las traducciones de obras que se refieren a la Antigüedad clásica entre Inglaterra, Francia, Alemania, en un primer tiempo al menos.

[20] Moses Finley, *Démocratie Antique et démocratie moderne*, precedida de "Tradition de la démocratie grecque", por Pierre Vidal-Naquet, París, Payot, 1976, pp. 7-44, donde él parte de nuevo de la Antigüedad y de la Revolución francesa; "La formation de l'Athènes bourgeoise, essai d'historiographie 1750-1850", retomada en P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.*, pp. 161-209.

Capítulo I

Antiguos, Modernos, Salvajes

Antes de detenernos en la pareja formada por Antiguos y Modernos, y en lo que se ventilaba entre unos y otros, vamos a ocuparnos de los Antiguos, aquellos que estaban antes de los Modernos, ya que, como diría M. Homais, ¡habían estado siempre ahí! ¿Cómo planteaban y, sobre todo, cómo organizaban la pregunta? Los griegos tenían la reputación de haber privilegiado "el principio de antigüedad".[1] Se conoce, entre mil ejemplos más, al "viejo Néstor" de los poemas homéricos, propenso a las intervenciones un poco largas y a la evocación de sus recuerdos, pero siempre unánimemente respetado; también sabemos del consejo de Ancianos (*Gerousia*) en Esparta o su equivalente, en las *Leyes* de Platón, del Consejo nocturno. En cuanto a los romanos, siempre insistieron en el valor acordado a *mos majorum*, a sus costumbres o a las leyes no escritas venidas de los ancestros. Ellos recordaban, regularmente, las virtudes de la Roma de antes, que no se invocaron sino hasta que la República estaba a punto de hundirse y Roma cedía ante el peso de sus victorias. "Mientras que errábamos en nuestra propia ciudad como extranjeros, como visitantes de paso, escribía Cicerón, son tus libros los que nos llevaron a casa, por decirlo así; gracias a ellos es que aprendimos

[1] Pierre Roussel, "Essai sur le principe d'ancienneté dans le monde hellénique du v[e] siècle a. C. à l'époque romaine", en *Mémoire de L'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 43, 2, 1951, pp. 123-228.

quiénes éramos y dónde habitábamos". En estos famosos términos, Varrón[2] celebraba el trabajo de los anticuarios.

Los griegos oponían los *palaioi* (los antiguos, los viejos, los de antes) a los *neôteroi* (forma comparativa de *neos*), los más jóvenes. En relación con los antiguos, estos últimos estaban situados como "los más jóvenes". Pero esa misma comparación sirve también para designar una rebelión o una revolución, y el verbo *neoterizein* significa "tomar nuevas medidas, hacer una revolución". Ahí no se encuentran los indicios de una valoración excesiva, confesémoslo, de lo reciente. Al contrario, ¡de lo nuevo, mejor cuidémonos! Si se inscribe en la lengua una tendencia de fondo de la civilización griega, es muy claro que ahí hubo, sobre todo en el movimiento de la reflexión sofística, todo un optimismo del progreso. Es suficiente evocar a Tucídides paseando, al principio de *La guerra del Peloponeso*, su modelo de la "grandeza" sobre el pasado, antes de concluir que las guerras precedentes, comenzando por la de Troya, no habían sido gran cosa en comparación con la que acababa de comenzar y en la que, feliz coincidencia, él se ha iniciado como historiador, porque ella es la más grande. De igual manera, establece que "el mundo griego antiguo (*palaion*) vivía de manera análoga al mundo bárbaro actual (*nun*)".

Pero tampoco está comprobado que, inmediatamente después de la guerra del Peloponeso, que marca una cierta ruptura, el principio del siglo IV se caracterice por una valoración del pasado en diferentes formas. Así pues, los hombres políticos no dejan de invocar la "Constitución de los ancestros", tanto más deseable como inhallable, y hacen de Solón el padre de la democracia; se interesan en las antigüedades (*archaia*), y las ciudades se preocupan por inscribir y escribir su historia sobre los muros y en los libros. Los oradores entonan el canto de la grandeza pasada de Atenas. Isócrates forja su teoría de la *paideia*, de la "greicidad" como cultura, y de Atenas como escuela de Grecia. Mucho más tarde, en el siglo II de nuestra era, este embalsamamiento de los ancestros encontrará su forma canónica con las *Vidas paralelas* de Plutarco, y más largamente, en todo el movimiento de la segunda sofística.[3] Esto no significa, de ninguna manera, sino al contrario, que estas operaciones no correspondan a apuestas por el presente. En un mundo ya desde hace mucho tiempo dominado por Roma, los notables griegos buscaban no

[2] Cicéron, *Académiques*, 2, 1, 9; Claudia Moatti, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, París, Seuil, 1997, cap. 3; E. Romano, "'Antichi' e 'moderni' nella Roma di fine repubblica", en G. Cajani y D. Lanza (dirs.), *L'antico degli antichi*, Palermo, Palumbo, 2001, pp. 125-132.

[3] Véase *infra*, pp. 115-116.

sólo encontrar un lugar sino tomar todo su espacio, haciendo valer sus cartas de presentación.[4]

¿Con la victoria de Roma y la famosa *Graecia capta*, de Horacio (Grecia conquistada, conquistó a su feroz vencedor), los griegos serán percibidos de aquí en adelante como los antiguos (*antiqui*), de quienes convendría seguir las lecciones, los modelos a imitar, culturalmente hablando, ellos que son también los vencedores? Las cosas, evidentemente, no son tan simples. Primero, los griegos están siempre ahí, tanto en sus ciudades como en sus santuarios. ¿Qué consejos prodiga Cicerón, por ejemplo, a su hermano Quintos, al que, en el año 59, le acababa de ser prorrogado el proconsulado de Asia?

> Si el sorteo te seleccionó para gobernar a los africanos, españoles o galos, naciones bárbaras e incultas, no es tu deber, como hombre civilizado, pensar en su felicidad, dedicarte a sus intereses o a la protección de sus existencias. Pero cuando los hombres colocados bajo nuestras órdenes son de una raza que, no contenta con ser civilizada, pasa por ser la cuna de la civilización (*humanitas*), tienen derecho a ser la primera guía, a la que nosotros devolvemos lo que de ellos recibimos [...] Tenemos, parece, un deber particular con la raza de hombres que gobiernas: ellos han sido nuestros preceptores, hay que estar decididos a mostrar, en nuestras relaciones con ellos, eso que ellos nos enseñaron.[5]

Cicerón expresa la idea de una deuda que implica deberes particulares, en consideración al hecho de que los griegos han sido los preceptores de una *humanitas* nacida de ellos. Pero el reconocimiento de este "principio" de antigüedad no cuestiona la legitimidad del ejercicio de dominación romana. El amo deberá poner un poco más de formas, es todo.

El campo de la literatura, sobre todo, desde el instante en que se ejerció la crítica literaria, siempre suministró un terreno propicio a las interrogaciones y polémicas sobre los "antiguos". ¿Qué es un Antiguo?, ¿es posible igualarlo o incluso desplazarlo?, ¿cómo regresar a él o hacerlo que regrese? De esta forma, la época de Augusto vio a numerosos intelectuales griegos proponer un retorno a los modelos de la Grecia clásica. En materia de elocuencia, Dionisio de Halicarnaso, rétor griego instalado en Roma, saluda el regreso de la "retórica antigua", aquella fundada en la filosofía, y escribe el tratado *Sobre los oradores antiguos*; es decir, es el más famoso de los oradores áticos del siglo IV

[4] Véase *infra*, pp. 118-119.

[5] Cicerón, *Correspondance*, Q. *fr.*, I, 1, 27-28, con comentarios de Jean-Louis Ferrary sobre las relaciones entre filohelenismo y *humanitas*: *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, Biblioteca de las Escuelas Francesas de Atenas y Roma, 1988, pp. 511-514.

antes de nuestra era quien lo anima.[6] También es autor del tratado *Sobre la imitación*, donde pasa revista a los diferentes géneros y a sus principales representantes, indicando cada vez las cualidades que conviene más imitar.[7] El mismo Dionisio trabajó mucho en sus *Antigüedades romanas* para demostrar, con todos los recursos posibles de la erudición, que los romanos eran en realidad griegos, pues sus ancestros habían venido de Grecia.[8]

En la misma época, Estrabón, griego originario de Asia, se muestra como ardiente defensor de los Antiguos en la persona de Homero, a quien presenta como el *archégète* (el fundador) de la geografía. Al consagrar un capítulo de su *Institución oratoria* a la imitación, Quintiliano recuerda, siguiendo a Aristóteles, que el arte "consiste, en gran parte, en la imitación", pero insiste de manera enérgica en el hecho de que ésta sola no es suficiente. Hay que ir más lejos que el modelo que se imita, porque si no, no se habría inventado nada.[9] Y, como lo señala lúcidamente Horacio, no habría nada de antiguo: "Si los griegos hubieran tenido tanta aversión como nosotros por la novedad, ¿habría algo de lo antiguo?".[10]

En resumen, estos debates condujeron a la relativización misma de lo antiguo. ¿Dónde comienza o dónde termina la "antigüedad"? En la misma carta, Horacio se pregunta sobre el límite a partir del cual un escritor puede recibir la denominación de antiguo. Por qué no decretar, en efecto, que es "antiguo y de buena ley lo que tiene al menos cien años".[11] Nadie lo expresa más nítidamente que M. Aper, uno de los protagonistas de Tácito en su *Diálogo de los oradores*, publicado en la década de los ochenta de nuestra era. Este texto, que se interroga sobre la decadencia de la elocuencia en la época, aparece durante mucho tiempo en los debates modernos entre Antiguos y Modernos. Frente a Messala, admirador intransigente de los antiguos, Aper, para defender a los contemporáneos, se pregunta dónde comienza y dónde acaba la noción misma de antiguo: "Cuando oigo hablar de antiguos pienso en la gente de un pasado remoto, nacidos mucho tiempo antes que nosotros, y frente a mis ojos se presentan Ulises y Néstor, cuya época se coloca a mil

[6] Dionisio de Halicarnaso, *Opuscules rhétoriques*, París, Les Belles Lettres, 1978, t. I, pp. 1-2, 5; véase G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965, pp. 122 ss.; E. Gabba, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley, University of California Press, 1991, cap. 2.

[7] Dionisio de Halicarnaso, *Opuscules rhétoriques*, París, Les Belles Lettres, 1992, t. 2.

[8] François Hartog, "Rome et la Grèce: les choix de Denys d'Halicarnasse", en S. Said (dir.), *Hellenismos. Jalons sur l'identité grecque*, Estrasburgo, 1991; véase también *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, París, Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, 2005.

[9] Quintiliano, *Institution oratoire*, 10, 2, pp. 1-7.

[10] Horacio, *Épîtres*, II, 1, 90-91.

[11] *Ibid.*, II, 1, 39.

trescientos años antes de nuestro siglo; ustedes, Hipérides y Demóstenes son quienes me citan".[12] Sin embargo, entre ellos y nosotros no habían transcurrido más de trescientos años. En relación con la "debilidad de nuestro cuerpo", este intervalo de tiempo parece largo, pero frente a la "gran" añada (que tiene 12 954 años), no es nada, y Demóstenes aparece así casi como un contemporáneo que ha vivido la misma época, mejor aún, el mismo mes que nosotros. La antigüedad es, pues, una noción relativa.

Modernos y antiguos

Estas polémicas, primero literarias, oponían a los antiguos (*palaioi, archaioi, antiqui, majores*) con otros sectores, por ejemplo, con los más jóvenes (*neôteroi*), con sus sucesores (*sequentes*), con la gente de nuestro tiempo (*nostrum saeculum*), pero no expresamente con los modernos. Frente a los *antiqui,* seguro que muchas estrategias eran posibles, pero a los *antiqui* no respondían los *novi.* Desde siempre había antiguos, pero todavía no había modernos. Reivindicarse y hacerse conocer como más jóvenes o nuevos lleva a señalar al grupo de los que vienen antes, los que los preceden, los más viejos: los antiguos. Pero al marcar su lugar, los más jóvenes no lo son menos en rango, tienen la misma jerarquía que los antiguos. Simplemente por el tiempo de una generación, vienen después y, sobre todo, no están ahí antes, para "hacer lo nuevo".

Ernst Robert Curtius ha señalado que el neologismo *modernus* no aparece sino a fines del siglo v. Formado sobre el adverbio *modo,* "recientemente", como *hodiernus,* "de ahora", era sobre *hodie-*, el adjetivo *modernus,* "reciente", se desliza hacia el sentido de ahora, actual, presente.[13] En el siglo vi, Casiodoro se sirve del nombre *antiquitas* para aplicarlo al pasado romano (*antique*) y valorar su ejemplaridad para los *saecula moderna* y nuestro tiempo (*nostra tempora*). Dos siglos más tarde, en época de Carlomagno, se podrá reivindicar, por boca de algunos de sus representantes, como "siglo moderno". La puesta en circulación de la noción de moderno hace posible un desplazamiento. Ya no es más eso que sólo, o simplemente, viene después. Al reivindicarse como *ahora,* se sale de alguna manera del rango y se instaura una separación (una fisura) con eso que viene antes, lo antiguo. Esta misma

[12] Tácito, *Dialogue des orateurs,* p. 6.

[13] Ernst Robert Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Âge latin,* París, puf, 1956, p. 399; Jacques Le Goff, *Histoire et Mémoire,* París, Gallimard, 1988, pp. 69-71; Anne-Marie Lecoq (dir.), *La Querelle des Anciennes et des Modernes, xviie-xviiie siècles,* París, Gallimard, 2001, posfacio de J.-R. Armoghathe, pp. 801-849. Se la encuentra por primera vez en las dos cartas del papa Gelasio, en 494-495.

distancia hace posible, por sí sola, llevar una mirada positiva sobre lo nuevo, que de entrada no ha sido desvalorizada ni resultaba sospechosa precisamente por novedosa. Pero nada estaba aún en juego en el siglo VI, ni incluso en el VIII, sólo la historia posterior de la palabra nos autoriza a postularlo.

Al entrar en escena el término *modernus*, aparece la pareja antiguo/moderno. Puede desarrollarse el paralelo, así como las querellas que van a medir, o mejor dicho, a hacer su historia. En efecto, no hubo sino una Querella ininterrumpida, desde la Alta Edad Media hasta finales del siglo XVII, aunque hubo varias con formas y apuestas muy diferentes. Estos Modernos no son más que los primeros modernos, gente de ese tiempo, que se contenta con marcar una frontera (móvil) con los antiguos: la actual. Los segundos modernos serán los del futuro: para ser plenamente de hoy será necesario, desde ahora, estar vueltos, cada vez más, hacia el porvenir. Son de hoy porque están en el mañana. Sin embargo, el simple hecho de apelar a esta forma de pareja, que asigne a unos la posición de Antiguos y a los otros la de Modernos, hará que los protagonistas sucesivos sean, por mucho tiempo, duelistas que agotarán sus querellas siempre en el mismo campo.

A diferencia de la pareja griegos/bárbaros, o la de cristianos/paganos, la formada por los Antiguos y los Modernos no es susceptible de una territorialización (salvo en los espacios académicos). Para ella, todo se juega en la temporalidad. Traduce, para una cultura, una de las formas de su relación con el tiempo, una manera de redistribuir el pasado, próximo o lejano, de hacerle un lugar sin abandonar todo el espacio. Las "querellas" son respuestas (infaliblemente sobre el modelo del equívoco) para los momentos de crisis y los conflictos. En los casos más serios, una representación del mundo, la cual se ha visto desmoronar, hundirse o volcarse, y todavía no se ve o no se sabe decir qué vendrá, qué venida se busca activar o, al contrario, cómo retardar su emergencia, qué esperar o qué temer de ella. Así, surgieron interrogaciones sobre el tiempo; el orden del tiempo pierde su evidencia. Se buscan nuevas formas de arte; aunque se retoman las formas antiguas; se opera un cruce entre las formas *antiguas* y las *nuevas* que no descuida los desequilibrios (o el juego de inercias) entre las declaraciones, los programas, los eslogans y las obras efectivamente producidas. Las grietas o los intersticios se evidencian.[14]

De menor consecuencia que la pareja paganos/cristianos, la de Antiguos y Modernos no coincide plenamente. En la Edad Media, los *veteres* son "tanto los autores cristianos como los autores paganos de tiempos antiguos".[15] Es el

[14] François Hartog, *Régimes d'Historicité. Présentisme et expérience du temps*, París, Seuil, 2003. [Publicado en español por la Uia. N. de la Tr.].

[15] E. R. Curtius, *op. cit.*, p. 400.

Renacimiento el que hará la equivalencia de la Antigüedad con el mundo grecorromano pagano. Para Petrarca, incluso la conversión de los emperadores romanos marca, durante todo un tiempo, la línea de corte. Pero después de este segundo periodo regresará el de los años oscuros, este "tiempo intermediario" que comienza con la toma de Roma por los bárbaros para no parar hasta que regresan las musas y la luz. La Edad Media conoció momentos de mucho conflicto. En el siglo XII, comúnmente llamado en la actualidad Renacimiento del siglo XII, Gautier Map, por ejemplo, celebra la *modernitas*: "Los cien años en que se filtró, finalmente nuestra modernidad". Mientras que, por su lado, Jean de Salisbury deplora la conmoción de la "novedad". En los siglos XIV y XV, muchos movimientos se afirman como "modernos": la música como *ars nova*, la teología y la filosofía que eligen, siguiendo a Duns Escoto, la *vía moderna* contra la escolástica aristotélica o, más aún, la *devotio moderna* frente a la "superstición" de la Edad Media.[16] Ahí están los usos polémicos y una búsqueda de legitimación. La frontera de la modernidad es móvil: varía del siglo a sólo una generación.

Pero es la Edad Media la que transmitió la fórmula, con frecuencia tomada y a veces mal entendida, sobre los enanos modernos y los gigantes antiguos. "Bernard de Chartres, según Juan de Salisbury, decía que somos como enanos sentados sobre las espaldas de gigantes, porque podemos ver más cosas y a más distancia que ellos; pero no gracias a la agudeza de nuestra propia mirada ni a la altura de nuestro cuerpo, sino porque hemos crecido y nos hemos mantenido en las alturas por la grandeza de los gigantes". Somos enanos, y los antiguos, gigantes, ese punto es seguro. Y sin embargo, nosotros vemos más lejos que ellos, no en razón de nuestros propios méritos, sino gracias a ellos y a lo que nos dejaron. Lo antiguo no se supera, pero se realza con lo nuevo, así como el Antiguo Testamento no queda suprimido por el Nuevo, sino que lleva más allá, a su cumplimiento. Esta visión "tipológica" de la sucesión sobre el modo *quanto juniores, tanto perspicaciores*, que une juventud y aptitud para ver más, añade básicamente una percepción ambivalente del tiempo,[17] ya que si permite una acumulación de conocimientos, también es destructivo. Si es portador de Salvación –la vocación de la humanidad es la de la historia de la Salvación–, el tiempo es también la marca de nuestra miseria. Además, desde la venida de Cristo, el mundo ha entrado en la "vejez", en ese tiempo "intermediario", tomado entre la espera de su regreso y la del fin del mundo.[18]

[16] J. Le Goff, *op. cit.*, pp. 69-70.

[17] Hans Robert Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, París, Gallimard, 1978, p. 167; Krzysztof Pomian, *L'Ordre du temps*, París, Gallimard, 1984, p. 41.

[18] Karl Löwith, *Histoire et Salut*, trad. fr., Gallimard, 2002, pp. 206-213.

Cuando Leonardo Bruni intenta escribir, a principios del siglo xv, una biografía del gran humanista y canciller de Florencia, Coluccio Salutari, recuerda: "Nosotros, gente de ahora no somos más que enanos (*non plane hoc tempore homunculi sumus*), e incluso, si no somos enanos por el espíritu, nuestras vidas no tienen la fuerza necesaria para una gloria durable".[19] Todavía estamos en el marco temporal de Bernardo de Chartres, que define la relación con el tiempo a manera de una sucesión tipológica, pero "mundanizada", puesto que se trata de la "gloria" y de los grandes hombres de la Antigüedad clásica. Aun así, en Bruni permanece viva la conciencia de inferioridad y de decadencia del presente. Su biografía sobre Salutati nunca quedó terminada. Sin embargo, menos de diez años más tarde (hacia 1418), el mismo Bruni escribió, en el prefacio de su *Historia del pueblo de Florencia* que en relación con los grandes hechos de la Antigüedad los llevados a cabo por los florentinos no son "nada inferiores" y sí dignos de memoria.[20] Entonces, ¿qué pasó entre ambos? Desde luego que las victorias militares de Florencia, pero también la toma de conciencia de que la imitación de los Antiguos debía entenderse no sólo como copia sino como *aemulatio*, en virtud de la cual el presente vivificado por este renacer de lo antiguo, llevado a cabo por los humanistas, podría terminar elevándose a la altura del pasado antiguo.[21]

Si el Renacimiento acerca lo moderno a lo antiguo y si ser moderno es imitar a los Antiguos, inicialmente es una manera de deshacerse de la Edad Media, de romper con ella y dejarla en las tinieblas. ¡"*O saeculum! ¡O litterae! ¡Iuvat vivere!*", irrumpe con entusiasmo Ulrich von Hutten en una carta de 1518, vanagloriando el siglo, las buenas letras y la dicha de vivir. Llegaba el largo exilio de las musas. La imagen del despertar y de la resurrección, la del ave fénix que renace de sus cenizas, arribaba bajo la pluma de los humanistas.[22] Concebida como *aemulatio*, la imitación reivindicada es, de hecho,

[19] Leonardo Bruni, *Epistolarum Libri viii*, L. Mehus (ed.), vol. 1, pp. 28-30; Hans Baron, "The Querelle of the Ancients and the Moderns as a Problem for Renaissance Scholarship", en *Journal of the History of Ideas*, 20, 1959, pp. 17-18.

[20] Leonardo Bruni, *Historiarum Florentini populi*, en *Rerum Italicorum Scriptores*.

[21] H. Baron, art. cit., p. 15: "The fact that *aemulatio* instead of *imitatio*, became the battle-cry of the best humanist form Poliziano in Lorenzo de Medici's Florence to Erasmus and subsequently throughout the sixteenth century, is today a commonplace [...] We are clearly aware the numerous humanist in their efforts to defend the vital rights and peculiar merits of their own states, nations, cultures, notwithstanding their love for the values of Greek and Roman life, had been paving the way to historical relativism".

[22] H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 170.

todo menos pasiva, y el "regreso" de la Antigüedad no tiene nada que ver con una palabra que hable del pasado.[23]

A fin de siglo, Loys Le Roy publicó un denso libro, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* (1575). Traductor de Platón, Aristóteles, Isócrates, Demóstenes, y crítico acérrimo (Du Belay, que había pagado las consecuencias, se burlaba de su pedante saber), ocupó la cátedra de griego en el Colegio Real. En ese libro da un paso más expresando un punto de vista que traducía un cambio en la relación con el tiempo. Deducía que éste ya no era, fundamental y uniformemente, decadencia; era progreso o, con más exactitud, había un progreso en él. "Platón afirma que los griegos han aportado más de lo que tomaron de los bárbaros. Cicerón era de la opinión de que los mismos italianos habían inventado más que los griegos, o hicieron mejor lo que ellos les habían llevado. Nosotros tratamos de hacer lo semejante, mejorando eso que los bárbaros, los griegos y los romanos nos legaron".[24] Al hacer lo que los mismos antiguos practicaron, podemos tomar nuestro lugar en esta cadena de mejorías. Ni todo había sido dicho ni estábamos destinados sólo a los comentarios y a las glosas. Pero esta visión de un tiempo portador de progreso se inscribe, en sí misma, en una concepción de la historia todavía cíclica.[25] Tal vez fuera más probable que el curso del tiempo siguiera una sinusoide, aunque alcanzada la cúspide no se pueda más que descender. En consecuencia, el progreso no es, naturalmente, ni continuo ni indefinido ni uniforme, pero la decadencia tampoco. A diferencia del esquema anterior, si el tiempo mantiene la marca de nuestra miseria o su pendiente ya no es uniformemente descendente, y el momento cuando se produce una inflexión o un retorno ya no es conocido.

No obstante, a principios del siglo xvii, Francis Bacon en Inglaterra y Descartes en Francia señalaron, de manera explícita, el momento de inversión de perspectiva con respecto a los Antiguos. Las nuevas relaciones del tiempo encuentran sus primeras formulaciones, que van más lejos que la posición expresada por Le Roy. Para Bacon, nosotros, los modernos, somos en efecto los verdaderos antiguos; éstos eran la juventud del mundo. Como nuestras experiencias y nuestras observaciones son infinitamente más numerosas, tenemos una ventaja indiscutible, que todavía no usamos bien.[26] Sin embargo, el filósofo de la nueva ciencia que quiere ser no se embarca en romper todas

[23] F. Hartog, *Régimes d'Historicité*, *op. cit.*, pp. 183-184. Para Francisco Rico se trata de la "visión de un mundo nuevo reconstruido sobre la palabra antigua", *Le Rêve de l'humanisme*, París, Les Belles Lettres, 2002, p. 19. [Publicado en español por editorial Alianza. N. de la Tr.].

[24] Loys Le Roy, *De la vicissitude*, París, Fayard, 1988, p. 440.

[25] H. Baron, art. cit., pp. 9-10.

[26] Francis Bacon, *Novum Organum*, i, 84, París, puf, 1986, p. 140; véase *supra*, p. 12. Anthony Grafton, *New World, Ancients Texts. The power of Tradition and the Shock of Discovery*,

las amarras. Su osadía, en principio, busca un texto antiguo que le sirva de punto de apoyo y de inspiración: la Biblia. En efecto, *Instauratio* significa en latín la acción de renovar y de restablecer, y es empleado en la Vulgata para designar la restauración del Templo de Salomón. Así, su obra la *Gran Instauración* es una restauración, pero también una renovación mayor y completa, emprendida por un nuevo Salomón. Además, al final del libro de Daniel se anuncia que "muchos pasarán y [que] el conocimiento aumentará".[27] Aunque Bacon hizo suya la fórmula, sin embargo, reemplaza conocimiento por ciencia e intenta retomar, en su beneficio, la fuerza de la profecía.

Sobre la respectiva antigüedad de Antiguos y Modernos, Descartes volverá a decir lo mismo y prácticamente en los mismos términos;[28] mientras que Pascal, que distingue entre los conocimientos que proceden de la autoridad (de los Antiguos) y los que derivan del ejercicio de la razón, dará muy pronto la formulación más contundente y más lograda:

> [A fin de que] toda la sucesión de los hombres, durante el transcurso de tantos siglos, pueda ser considerada como la de un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente; de ahí se ve con cuánta injusticia respetamos la Antigüedad en sus filósofos. [...] Aquellos que llamamos antiguos eran verdaderamente nuevos en todas las cosas y formaron propiamente la infancia de los hombres; y como nosotros unimos sus conocimientos con la experiencia de los siglos que les siguieron, es en nosotros en quienes podemos encontrar esa antigüedad que reverenciaremos en los otros.[29]

Los enanos desaparecieron, también los gigantes, reemplazados por este hombre universal que subsiste siempre. ¡Los enanos se volvieron un gigante! Incluso si el vocabulario es tomado parcialmente, sin lugar a dudas ha finalizado la sucesión "tipológica". ¿Qué queda, entonces, de esta vejez gloriosa que es la nuestra?, ¿va a durar siglos y más siglos? Esta imagen que reactiva el esquema agustino de la vejez del mundo la naturaliza, la inscribe en un ciclo biológico, como una especie de escatología. Mientras la vejez agustina, regenerada por la venida de Cristo, precedía y anunciaba el fin de los tiempos, la visión de este

Cambridge, Harvard University Press, 1992, pp. 198-205, 216-217; Perez Zagorin, *Francis Bacon*, Princeton, Princeton University Press, 1998, pp. 45, 76-77.

[27] Daniel 12, 4. Bacon utilizará muchas formas de esta referencia, véase Charles Webster, *The Great Instauration, Science, Medicine and Reform, 1626-1660*, Nueva York, Holmes & Meier, 1975, pp. 80-81.

[28] Hippolyte Rigaut, *Histoire de la Querelle des anciens et de Modernes*, París, Hachette, 1856, pp. 51-53.

[29] Blas Pascal, *Pensées et opuscules. Fragmente d'un traité du vide*, L. Brunschvicg (ed.), París, Hachette, 1945, pp. 80-81.

"mismo hombre", que subsiste siempre y aprende sin cesar, va de la mano con una concepción positiva del tiempo como vector que permite la acumulación de conocimientos ¿Hasta qué punto? Indefinidamente, responderá Condorcet. Es evidente que no estamos ahí; la miseria del hombre todavía persiste, pero el tiempo destructor, o al menos ambivalente, ha desaparecido.

A pesar de todo, los enanos van a aprovecharlo todavía cuando estalle la Querella inglesa a fines del siglo XVII. Sir William Temple, quien fue campeón de los Antiguos, publicó en 1690 su *Essay upon the Ancient and Modern Learning*. Su libro fue el comienzo de una ruda batalla, denominada por Jonathan Swift, *The Battle of the Books*,[30] nombre del mismo breve panfleto que escribió para socorrer a los Antiguos y su protector, Temple. Esta "batalla de los libros" duró hasta 1740, sin que ninguno de los campos superara claramente al otro: los "Antiguos" cedieron terreno en el campo de las ciencias y de la filosofía, pero conservaron todavía la historia y controlaron la literatura y las artes. Temple parte, tranquilamente, de la certeza de que los Modernos son enanos, o los discípulos inferiores de los maestros. En contra de la idea de Fontenelle, quien afirma la permanencia de las fuerzas de la naturaleza que producen los mismos árboles y los mismos frutos, ahora como ayer, Perrault reafirma el principio de la decadencia, y al menos el de las letras.

El momento de la Querella se había producido tres años antes en Francia, cuando el poema de Charles Perrault, *Sur le Siècle de Louis le Grand* fue leído en una sesión de la Academia para celebrar la convalecencia del rey.[31] Así comenzaba:

La bella Antigüedad, fue siempre venerable
pero no creo que fuera adorable.
Veo a los Antiguos sin plegar las rodillas:
Son grandes, es verdad, pero hombres, como nosotros;
y se puede comparar, sin miedo de ser injusto,
el siglo de Luis con el bello siglo de Augusto.

La Querella había sido lanzada. Primero se ventiló entre contemporáneos, y después entre gente de letras que compartía el mismo espacio académico. Por otro lado, las recepciones de la Academia fueron ocasión de grandes puestas en escena de ambos campos (con Fontenelle por los Modernos y La Bruyère por los Antiguos). Después, con su *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Perrault llevó el debate, a partir de 1688, a la plaza pública, convirtiéndose

[30] Joseph M. Levine, *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.

[31] Levent Yilmaz, *Le temps moderne. Variations sur les Anciens et les contemporaines*, París, Gallimard, 2004; Grell, *op. cit.*, pp. 3-106.

en el principal abogado del partido de los Modernos. Concebido como una sucesión de diálogos, el Parallèle argumentaba, cada vez, a favor de la superioridad de los Modernos. Bajo la notable pluma de Boileau, los Antiguos no hicieron esperar su respuesta. Muy pronto la Querella desembocó en una reconciliación entre Perrault y Boileau, antes de volver a cobrar actualidad a principios del siglo XVIII, ahora en torno a las traducciones de Homero.

Lo que estaba en juego en estas querellas era la cuestión de la educación y del programa de estudios.[32] La Universidad protestó contra Perrault, quien por otro lado responsabilizaba a estos hombres, de vestido negro y bonete cuadrado, de proponer a los jóvenes las obras de los Antiguos: "no sólo como las cosas más bellas del mundo, sino como la idea de lo bello". Pero incluso en Inglaterra no se concibe otra educación más que la práctica de autores griegos y latinos.[33] El abate Rollin, autor de una *Histoire ancienne*, que se leyó durante todo el siglo XVIII, y quien también fue rector de la Universidad de París y autor de un voluminoso *Traité des études*, en 1726, expresó abiertamente la primacía de los Antiguos, vinculándola con la noción de gusto. Cuando se dirige a los maestros de la Universidad recomienda frecuentar a los Antiguos como la manera de impedir la "ruina del buen gusto". "El buen gusto, que se fundó en principios inmutables, es el mismo para todos los tiempos y su fruto principal, los jóvenes, se deben inclinar a la lectura de los Antiguos, pues siempre éstos han sido vistos, y con razón, como los maestros, los depositarios, los guardianes de la sana elocuencia y del buen gusto".[34] Estos ejemplos y las máximas que nos hicieron conocer tienen la virtud de que al "transportarlos a otros países y a otros tiempos, los preserva del contagio del siglo presente". Existe, pues, la idea de un uso profiláctico frente al "extrañamiento". Es necesario ir más allá, hacia los Antiguos cuyo siglo está en mil lugares, esperando que gracias a esta instrucción se pueda "hacer renacer en los hombres de hoy el gusto de la elegancia antigua y de la urbanidad romana".[35]

Salvajes

Antes de desarrollar más ampliamente esta mirada panorámica hasta su gran momento o, más bien, a la última Querella de los Antiguos y los Modernos, y designar también los usos de la Antigüedad durante la Revolución francesa,

[32] Grell, *op. cit.*, pp. 3-106.

[33] J. M. Levine, *op. cit.*, pp. 5-6.

[34] Charles Rollin, *Œuvres complètes*, t. II, *Traité des études ou De la manière d'enseigner et d'étudier les belles-lettres* [1765], Discurso preliminar, París, Firmin Didot, 1821, p. 77.

[35] *Ibid.*, pp. 18-37.

regresemos al momento cuando, entre los Antiguos y los Modernos, surge y se impone un tercer término: el Salvaje. "Nuestro mundo acaba de encontrar otro". Así, casi un siglo después hacía acto de presencia el *Nuevo* Mundo, como lo sugiere Montaigne.[36] Desde los primeros relatos del descubrimiento, la confrontación entre Antiguos y Modernos ya no se sostiene. La cuestión se ventila ahora entre tres: los Antiguos, los Modernos y los Salvajes. Los Antiguos, lejos de ser expulsados, permanecen activa e incluso doblemente presentes, como Antiguos, desde luego, pero también como los que han descrito primero a los Salvajes y pensado el salvajismo. En efecto, ¿con qué ojos ver a los salvajes del Nuevo Mundo, si no se hacía primero bajo los ojos de los antiguos, *reconociéndolos* a través de la mirada que los autores antiguos habían puesto sobre sus propios salvajes? Con la puesta en práctica del saber que, de Herodoto a Plinio el Viejo, habían producido y compilado sobre los bárbaros y otros no griegos.

¿Cuál ha sido el impacto en el momento, y después cuáles los efectos a largo plazo de esta nueva noticia? ¿De qué desplazamientos, dificultades, y también de qué recomposiciones había sido portadora? "Los Antiguos y los Salvajes" pueden realzar el paralelo, figura bien establecida, aunque también podría deslizarse, más tarde, hacia el *cómo*: los Antiguos como los Salvajes, no precisamente para juntarlos o asimilarlos con los Salvajes. Por esta operación intelectual se indicará, al contrario, la posibilidad de un acercamiento al dar lugar a la comparación, atenta a las semejanzas, así como a las diferencias y, más aún, a las edades, posicionando unas y otras en una escala de tiempo, la de la evolución. Entre los Antiguos y los Salvajes existía, a pesar de todo, una disimetría inicial. Mientras que los primeros estaban allá desde hacía mucho tiempo, frente a frente, más o menos familiares, o de nuevo familiares, los segundos acababan de hacer su irrupción. ¿Eran los jóvenes, los recientes, o bien, eran niños? En todo caso, ellos venían a trastornar todas las referencias, daban rienda suelta a la curiosidad, excitaban ambiciones de toda especie, e inquietaban también.

Limitémonos, por ahora, a señalar algunas de las nuevas relaciones que se acaban de delinear o de esbozar entre los tres términos: entre los Antiguos y los Salvajes, entre los Salvajes y los Modernos, pero también, para terminar, entre los Antiguos y los Modernos. Para los viajeros, ¿cómo pasar de los textos que ellos seguían a los hechos; de los libros de los Antiguos a la observación

[36] Michel de Montaigne, "Des coches", en *Essais*, libro 3, cap. VI, París, Garnier, 1962, p. 341; véase Michel de Certeau, "Prólogo", en *L'écriture de l'histoire*, París Gallimard, 2a. ed., 1975. [Hay traducción al español por la Uia. N. de la Tr.].

de aquello que, hasta entonces, nunca había sido descrito? ¿Cómo ver lo que nunca habían visto, y de qué manera hacer ver a los lectores? Acaso descubrir, ¿no es primero tener la audacia de dejar el mundo antiguo y el mundo de los Antiguos? Desde luego, es la capacidad de arriesgarse a ir más allá, de franquear (teniendo en cuenta el regresar) las columnas de Hércules, las cuales Francis Bacon había tomado para el frontispicio de su *Instauratio magna*, que se volvió y permanecería mucho tiempo como signo y el *motto* del espíritu moderno.[37]

Sin embargo, los primeros viajeros que todavía ignoraban lo que iban a encontrar más allá del horizonte, no podían hacer este uso del descubrimiento. En sus relatos se muestran menos ocupados por descubrir un Nuevo Mundo, escribía Lévi-Strauss, que en verificar el pasado del antiguo. Sí, excepto que, al ser el ojo el órgano tradicional, descubrimiento y verificación, al principio al menos, iban de la mano. De hecho, se discutió ampliamente la localización exacta del paraíso terrenal; y en efecto, Cristóbal Colón, durante su primer viaje, no se extrañó por no encontrar sirenas, tampoco se preguntó sobre las Amazonas y precisó, en una carta, que no había encontrado monstruos (il. 2). Finalmente, el Nuevo Mundo no fue comprendido de entrada como "nuevo", sino más bien como una mezcla de fantástico y familiar. Incluso a Colón, que era un atento lector de Marco Polo, le pareció tan menos "nuevo" que pensaba haber alcanzado China o Japón. Y aunque estuviera muy seguro de que los Antiguos no habían visto nunca estos espacios, estaban a disposición sus recopilaciones de *mirabilia*, cómodos catálogos de hechos extraordinarios que los viajeros modernos podían espigar para asentar mejor su credibilidad. Stephen Greenblat escudriñó la intensa admiración que atrapó a Europa el siglo siguiente al viaje de Colón.[38]

Consultemos *Les singularités de la France antarctique* de André Thévet, aparecido en 1557.[39] Padre de la oratoria, presuroso viajero al Brasil y muy pronto cosmógrafo del rey, abre la serie de relatos de viaje hacia Brasil. Uno no puede más que sorprenderse por la frecuencia de alusiones y referencias antiguas. ¿Cómo, por ejemplo, combaten estos "Salvajes de Brasil"? En un cuerpo a cuerpo violento y contuso, pero también estridente. Muy fuerte. Después de esta "descripción", transcurre en seguida un acercamiento a lo antiguo: parece que "conservan la antigua manera de guerrear de los romanos",

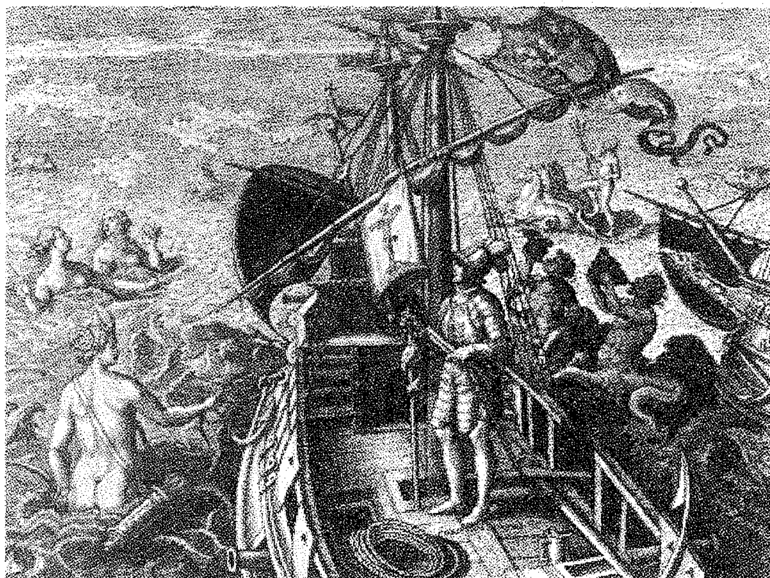
[37] Véase *supra*, p. 31. A. Grafton, *op. cit.*, pp. 198-200 para el comentario de Bacon.

[38] Stephen Greenblatt, *Ces Merveilleuses Possessions. Découverte et appropriation du Nouveau Monde au xvie siècle*, París, Les Belles Lettres, 1996.

[39] Sobre Thévet, véase Frank Lestrignant, *L'Atelier du cosmographe*, París, Albin Michel, 1991, pp. 92-94.

quienes emitían gritos espantosos. En particular sobre este impulso, el autor añade que los galos también lo hacían, si seguimos a Tito Livio; pero que los aqueos, antes de lanzar un asalto, según Homero, no "hacían ningún ruido y se abstenían totalmente de hablar".[40]

Ilustración 2



Tritones, nereidas y Neptuno rodean la carabela de Cristóbal Colón, pero no se muestra ninguna sirena, Johannes Galle, *Speculum diversarum speculativarum*, Amberes, 1638.

La estrategia es clara: por toques sucesivos se opera la "domesticación" de los Salvajes, que acaban por ser inscritos en una red de referencias cómodas y bastante bien conocidas. Thévet es un ejemplo mucho más convincente de esta manera de proceder, ya que se sabe que sus *Singularidades* son el producto del trabajo de muchas manos. Thévet ha tenido, en efecto, los recursos para pagar un negro,* Mathurin Héret, bachiller en medicina y traductor

[40] André Thévet, *Les singularités de la France antarctique. Le Brésil de cannibales au XVIe siècle*, París Maspero, 1983, cap. XVI, y las observaciones de F. Lestrignant en su presentación, pp. 20-24.

* En el medio literario, alguien a quien se le paga por hacer un trabajo que no firma como propio. N. de la Tr.

de *otros* antiguos.[41] Se puede suponer que la "mano antigua" es la de Héret, quien vino a efectuar este trabajo de sutura entre lo nuevo y lo antiguo.

El recurso a los Antiguos proporcionó, en un primer momento, puntos de referencia en y para una geografía de los confines, que los decepcionará. De ahí la exposición de las sirenas, de las amazonas y de las anotaciones sobre la presencia y la ausencia de monstruos. Pero muy pronto se van a dejar las *márgenes* del *mundo* de los Antiguos y sus periferias salvajes, para centrarse, y pasar de las *mirabilia* a los *nomoi* de la ciudad. De este modo, las prácticas guerreras o funerarias de los Salvajes ya no sólo se relacionan con las de los famosos escitas de Herodoto, salvajes de renombre, sino también con las de los espartanos y las de los romanos.[42] Sea como sea, el paralelo se autoriza para marcar las semejanzas y las diferencias. Al proceder de esta manera se contribuye, imperceptiblemente, a construir una nueva idea, tan importante como novedosa, que puede sugerir una analogía entre el alargamiento en el espacio y en el tiempo. Porque "ver" a los Salvajes, describirlos con las referencias a los antiguos, conduce, incluso sin que uno se dé cuenta, a un distanciamiento de los Antiguos. Se apreciará, casi físicamente, la distancia que nos separa de ellos, y se podrá abrir el camino de la diferencia moderna del tiempo. ¡*Entre los Antiguos y nosotros terminará* por haber un océano!

El relato de Thévet es el de un cosmógrafo presionado (sobre todo por hacer carrera). Pero la pregunta: "¿quiénes son los Salvajes?", se mezcla, lo sabemos, con las apuestas teológicas, filosóficas y políticas esenciales. Y particularmente con la siguiente: ¿qué es lo que legitima el *dominium* de la corona española sobre los indios de América? En la elaboración de las respuestas, los teólogos de la escuela de Salamanca desempeñarán un papel fundamental.[43] Si aunque pensar al indio, en una primera instancia, fue una obra de intelectuales, universitarios y teólogos, que pusieron en práctica sus categorías, sus referencias y sus *corpus*, ellos nunca vieron a un indio con sus propios ojos. Sin duda, fray Bartolomé de Las Casas, José de Acosta y, más tarde, Joseph-François Lafitau reclaman, a título propio, el haber tenido una experiencia directa con los indígenas; sin embargo, esto no impide que sus articulaciones esenciales, su lenguaje y sus categorías, hayan sido forjados en este mismo medio de teólogos.

[41] Pierre-François Fournier, "Un collaborateur de Thévet pour la rédaction des Singularités de la France antarctique", en *cths, Bulletin de la section de géographie*, t. xxxv, 1920, pp. 39-42.

[42] François Hartog, *Le Miroir d'Herodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, Gallimard, col. Folio, 2001; la primera parte del libro está consagrada a los escitas de Herodoto.

[43] Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 27-108. [Publicado en español por Marbot N. de la Tr.].

Anthony Pagden nos ha mostrado, de manera notable, la gran importancia de Aristóteles en estos debates, quien ciertamente, lejos de ser un recién llegado, representa una de las mayores autoridades de la Edad Media a partir de la obra de santo Tomás de Aquino. En efecto, es la teoría del esclavismo por naturaleza, tal como está expuesta en su libro, *Política*, la que proveerá un primer marco para pensar y clasificar al indio. En el teólogo escocés John Mair[44] se la encuentra, desde 1519, muy claramente presentada. La categorización aristotélica no está tratada como una descripción histórica válida para el siglo IV a. C., sino como una proposición general y generalizable. Los indios están relacionados con la categoría de esclavos por naturaleza, a los cuales es legítimo darles dueños.

El problema parecía resuelto. Sin embargo, las objeciones no tardan en surgir; primero son de fondo. Cuando una causa produce un efecto que, en lenguaje aristotélico, no puede alcanzar su *telos* (finalidad), es que un error ha ocurrido en la causa. Por haber creado esos hombres sin capacidad suficiente para recibir la fe y salvarse por sí mismos, es necesario admitir un error de Dios.[45] Es imperativo y urgente no arriesgarse a caer en esta contradicción. Vienen también las objeciones de hecho. Con la multiplicidad de los relatos de viaje, se sabe mucho sobre los indios, y muy pronto se encuentran los grandes imperios de México y del Perú, donde era imposible no reconocer verdaderas organizaciones políticas. Montaigne no dudará en escribir que nada en el mundo de los Antiguos podría compararse en utilidad, dificultad o nobleza a los caminos que se ven en Perú, "erigidos por los reyes del país, desde la villa de Quito hasta la de Cuzco (hay trescientas leguas)";[46] en fin, los misioneros no rehuyeron levantarse contra tal visión reductora del indio.

De la escuela de Salamanca vendrá la producción, entre 1520 y 1530, de una nueva caracterización aceptable por la Corona y sus representantes, pero también por los teólogos y los misioneros. A partir de una exégesis de *jus naturae* de santo Tomás, se va a pasar, siempre por medio de Aristóteles, de la teoría del esclavismo por naturaleza a la de infancia: los indígenas tienen una naturaleza de niño. Ésa es la conclusión en *De Indis* de Francisco de Vitoria (1557). Los indios no son ni *irrationales* ni *amentes* sino, así como los muestran sus prácticas francamente desviadas o monstruosas (canibalismo, sacrificios humanos, sodomía, etc.), que no siempre son capaces de interpretar correctamente el mundo natural. Son seres racionales que, en ciertos momentos, se conducen como si no lo fueran, o todavía no llegaran a serlo.

[44] *Ibid.*, p. 38.

[45] *Ibid.*, p. 50.

[46] M. de Montaigne, art. cit., p. 348.

La conclusión viene siempre desde Aristóteles: su racionalidad no está en acto sino en potencia. Demos un paso más: "creo, escribe Vitoria, que ellos parecen tan insensatos, y esto proviene, en lo esencial, de su educación pobre y bárbara".[47] Además, "incluso aquí, podemos ver muchos campesinos que difieren muy poco de las bestias brutas". El indio es, seguramente, un hombre, desde luego inferior pero, como todo niño, susceptible de progresar en la vía de la razón y capaz de interpretar algún día correctamente el derecho natural. Es cuestión de educación y, por lo tanto, de tiempo; depende de nuestra responsabilidad.

De nuevo, se introduce el tiempo que, sin duda, marca una distancia entre los Salvajes y nosotros, pero que los inscribe también en un mismo horizonte temporal, abierto a un futuro donde tienen un lugar. Los niños se convertirán en adultos, en un futuro, sin duda, todavía muy lejano. Y a esos campesinos que poco difieren de las bestias brutas, ¿dónde se les pondrá? La comparación con el mundo rural europeo acaba, en efecto, por completar ese trabajo de disyunción-conjunción, al salvajizar a los campesinos de casa. La ruptura se relativiza y se desplaza, gracias a la mediación de Aristóteles, retomada por Vitoria; se cambia de paradigma: el indio ya no es más un "hombre natural", un *outsider* sino, incluso si está en el nivel más bajo, comparte plenamente la humanidad. El *dominium* está justificado, durante todo el tiempo que los indios sean niños, y sólo a condición de que se ejerza por su interés.[48] Constituye un deber, una responsabilidad que nos incumbe (*accipere curam illorum*). Explicando lo que significaba ser niño, Vitoria abrió sobre el mundo amerindio una perspectiva no evolucionista, aunque hay lugar para una evolución. Introducir a los Salvajes en la pareja de Antiguos y Modernos lleva a acercarlos; al identificarlos y localizarlos se les "domestica" por todos los juegos (de referencias, alusiones, citas) que hacen pasar de los Antiguos a los Salvajes. Pero, con el mismo movimiento, se distancia a los Antiguos, por la analogía que se establecerá, poco a poco, entre el alargamiento en el espacio y en el tiempo. Sin embargo, aunque entre Antiguos y Modernos se instaure una distancia, ésta no es la marcada por los siglos oscuros de la Edad Media.

Salvo Montaigne, nadie deduce más consecuencias, entendidas como la capacidad de interrogar y desestabilizar las divisiones establecidas. Estamos en 1580. Para acercarse de manera imperceptible al canibalismo, que representa el corazón escandaloso del salvajismo, él parte de los Antiguos. Comienza por mostrar que el término "bárbaro", empleado de manera tan generosa por los griegos, sirve para designar lo que ellos no son: "cada quien llama barbarie a

[47] A. Pagden, *op. cit.*, p. 97.

[48] *Ibid.*, p. 105.

eso que no es de su uso".[49] En seguida, se libera de la cuestión de saber si el mundo, recién descubierto, es realmente nuevo. Sí, porque ni la Atlántida de Platón ni la gran isla del Pseudo-Aristóteles están de acuerdo con "nuestras nuevas tierras".[50] Llega luego al salvajismo, que aborda por la vía de la naturaleza. Un fruto salvaje es un fruto natural. Todo lo que proviene de la domesticación y de las culturas nuevas está también marcado negativamente como artificio: es bastardo, producto de nuestro gusto corrompido. Aunque las naciones indígenas son conocidas como bárbaras, es en el sentido de que están "todavía muy cercanas a su ingenuidad original".[51] Por otro lado, es lamentable que ni Licurgo ni Platón las hayan conocido. Como no pudieron imaginarse una ingenuidad tan simple, se sigue que la legislación de uno y la república del otro están muy alejadas de esta perfección.

Luego viene la descripción del género de vida de los Salvajes, toda una huella de simplicidad, de amistad y de nobleza. Montaigne cita, incluso, la primera copla de la canción amorosa, ¡que juzga "absolutamente anacreóntica"! Por último, llega a la guerra, ocupación principal de los hombres, al lado de la caza, pero en ellos nunca es una cuestión de conquista. Lo que domina es la valentía –en el combate– y luego, si el guerrero es capturado, la aventura. Es ahí cuando tienen lugar la ejecución y el devorar a los prisioneros. La escena está descrita de manera neutra, valorando el ánimo de los prisioneros hasta el último instante. Y la explicación viene después: lo que se juega ahí no es un asunto de nutrimento, sino de venganza. Por esa práctica se "representa una venganza extrema".[52] Sin cuestionar "el horror bárbaro" de esos actos, Montaigne querría que no se cegaran ante lo que se practica del lado de los conquistadores, e incluso entre nosotros, "entre vecinos y conciudadanos, y lo que es peor, bajo pretexto de piedad y de religión". La autoridad de Crisipo y de Zenón, fundadores del estoicismo, es también un instante que convoca para testimoniar que no se hace ningún mal si uno se sirve de su carroña, considerada como nutrimento en caso de necesidad. Entonces puede concluir, todavía no el capítulo, pero sí lo que concierne a los caníbales. Se les puede muy bien llamar bárbaros, teniendo en cuenta las reglas de la razón, pero no "debido a nosotros que les superamos en toda clase de barbarie".[53]

[49] M. de Montaigne, "Des cannibales", en *Essais*, libro I, cap. XXXI, *op. cit.*, p. 234; Michel de Certeau, "Le lieu de l'autre Montaigne", "Des cannibales", en *Le Racisme. Mythe et Science*, Bruselas, Complexe, 1981, pp. 187-200; Frank Lestrignant, *Le Huguenot et le Sauvage*, París, Klincksieck, 1990, pp. 133-143.

[50] Pierre Vidal-Naquet, *L'Atlantide*, París, Les Belles Lettres, 2005, pp. 70-72.

[51] M. de Montaigne, "Des cannibales", art. cit., p. 235.

[52] *Ibid.*, p. 238.

[53] *Ibid.*, p. 240.

Esta meditación sobre bárbaro y barbarie prepara el trazo final: "¡pero ellos no llevan calzas altas! Ya no se trata del canibalismo, sino de la desnudez del Salvaje. Antiguo entre los Antiguos, aquel que hizo en su biblioteca sus compañeros más próximos, Montaigne los llama y los reclama a cada paso, casi en cada frase en sus *Ensayos*: ellos son su punto de referencia cotidiano. Sin embargo, él también es quien ha sabido producir las circulaciones inéditas entre los tres términos. Si se sirve de los Antiguos para ir hacia los Salvajes, deduce no una "reducción" sistemática del Salvaje, sino el reconocimiento de una singularidad que habría sido digna de ser conocida por los Antiguos. Mientras que la *alianza* entre Antiguos y Salvajes produjo un cuestionamiento de nosotros, los Modernos o los civilizados que, al mostrarse expertos en barbarie, se vanaglorian de "victorias mecánicas" obtenidas no limpiamente sino por engaño.

Con el siglo XVII estas configuraciones se transforman profundamente. La pareja de Antiguos y Modernos ocupa, por un tiempo, el frente de la escena a través de las querellas que suscita, mientras que los Salvajes pasan a segundo plano. Es el triunfo del paralelo, pero también su canto del cisne.[54] En sus relaciones con los Antiguos, Descartes proporciona una señal muy clara por su voluntad de ruptura, que indica:

> Es casi lo mismo –se lee al comienzo del *Discurso del Método* (1637)– conversar con quienes vivieron en otros siglos, que viajar. Es bueno saber alguna cosa de las costumbres de los diversos pueblos a fin de juzgar lo nuestro más sanamente [...] Pero cuando se emplea mucho tiempo en viajar, uno se vuelve finalmente extranjero en su propio país, y mientras se es muy inquisitivo con las cosas que se practicaron en los siglos pasados, uno se vuelve ordinariamente ignorante de las cosas que se practican aquí.[55]

Viajar al extranjero, al igual que leer los libros antiguos, son cosas muy buenas, a condición de no quedarse mucho tiempo. Al volverse una evidencia, la equivalencia entre viajar en el espacio y en el tiempo es tratada por Descartes más como un modo de clausura y no de apertura. De la misma manera, su famosa declaración: "Un hombre honesto no está más obligado a saber el griego o el latín, que el suizo o el bretón, tampoco a saber la his-

[54] Véase *infra*, pp. 223-230.

[55] René Descartes, "Discours de la Méthode", en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1953, p. 129.

toria del Imperio, más que la de cualquier Estado menor de Europa",[56] muestra bien que él separa a los Antiguos, a los Salvajes o a los otros, en provecho de los Modernos y del presente. ¡El griego no vale ni más ni menos que el bretón! ¿Qué piensan hoy los defensores de las lenguas regionales? Al contrario, se debe estar atento a no volverse "extranjero" en su propio país. La historia es una digresión que se arriesga a volverse propiamente "diversión" si nos desvía del presente. Si, sobre todo, el hombre honesto debe tener claridad, no tiene necesidad de cargar con todo un fárrago de conocimientos inútiles, desacreditados como erudición. Ésta sería la versión cartesiana (o moderna) de "¡Adiós, salvajes! ¡Adiós, viajes!" de Lévi-Strauss.

El Salvaje regresa a la actualidad del siglo xviii con los grandes viajes de circunnavegación, las exploraciones de los continentes –Bougainville, Cook y muchos otros– y los numerosos relatos de viaje, tanto antiguos como nuevos, que se publican entonces. Y los filósofos se interrogan sobre la naturaleza del hombre, del hombre original, el hombre salvaje, en estado de naturaleza.[57] Rousseau diría muy pronto: ¡"Hola, salvajes, hola, viajes"! Por otro lado, él escribió en el *Discours sur l'origine de l'inégalité* que deplora que "nosotros conozcamos únicamente a los hombres europeos", aunque, "desde hace trescientos o cuatrocientos años los habitantes de Europa inundan otras partes del mundo y publican, sin cesar, nuevas recopilaciones de viajes y de relaciones".[58] Así querría él: verdaderos viajeros (filósofos), observando, describiendo y animados por el interés de instruir a sus contemporáneos. Para él, cuidadoso por descifrar con la razón "lo que hay de artificial" y "lo que hay de natural" en la naturaleza actual del hombre, los pueblos salvajes no coinciden con el Salvaje o el hombre salvaje, aquel en estado de naturaleza, incluso si ha conservado algunos rasgos: éstos son menos resistentes que el primero, pero son más (resistentes) que los europeos. Ellos han sabido mantener un "justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulante actividad de nuestro amor propio". Ese estado es "la verdadera juventud del mundo".[59]

La lectura del *Discurso*, publicado en 1755, puso, como lo sabemos, furioso a Voltaire. Las anotaciones con que llenó los márgenes de su ejemplar dan fe de ello. Así, la idea de un "justo medio" mantenido por los pueblos salvajes no es sino una "quimera"; decir que en el estado primitivo no existían ni

[56] René Descartes, "Recherche de la vérité", en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1953, *ibid.*, p. 804.

[57] Michel Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, Maspero, 1971.

[58] Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1964, t. iii, p. 212, nota x.

[59] *Ibid.*, p. 171.

"cabañas" ni ninguna propiedad le parece una "ridícula suposición". Sobre la cuestión de la propiedad, como origen de la sociedad civil y de la desigualdad, Voltaire no deja de volver una y otra vez a la carga. En la "Introducción" al *Ensayo sobre las costumbres*, consagra algunas páginas a los Salvajes. Primero publica *Filosofía de la historia*, texto que fue añadido al *Ensayo* en 1755. Voltaire sostiene ahí que el hombre siempre ha vivido en sociedad y que nosotros no estamos hechos "para vivir como los osos". Insiste imperiosamente en la continuidad entre naturaleza y sociedad, sin creer que "esta vida solitaria, atribuida a nuestros padres, esté en la naturaleza humana".[60]

Al quitarse de encima el estado de naturaleza de Rousseau, Voltaire piensa que los Salvajes no son más que un pretexto para retomar la oposición entre los Salvajes y los Modernos o los civilizados. "Aquellos que nos ha gustado denominar Salvajes", los pueblos del Canadá y los cafres, en particular, son "infinitamente superiores" a esos "rústicos", nuestros salvajes, que viven una vida de embrutecimiento y de explotación "en las cabañas, con sus hembras y algunos animales". Y para ser justos, los Antiguos son también llamados en su auxilio. Así, los espartanos sirven para caracterizar a los canadienses frente a los "rústicos brutos" de nuestras aldeas y a los "sibaritas" de nuestras aldeas. Y Plutarco es útil para dar una respuesta digna a esos "grandes hombres" que habrían hecho que un jefe canadiense (a quien se le exigía ceder su patrimonio) expresara: "Nosotros hemos nacido en esta tierra, nuestros padres están enterrados aquí; ¿diríamos a nuestros padres: levántense y vengan con nosotros a una tierra extraña?"[61]

[60] Voltaire, *Essai sou les mœurs et l'esprit des nations*, P. Pomeau (ed.), París, Garnier, 1963, t. 1, pp. 23, 25.

[61] *Ibid.*, p. 23.

Capítulo II

La última Querella: Revolución e ilusión

Pasemos ahora a la gran o última Querella: ¿cómo atraviesa la pareja Antiguos y Modernos la Revolución? ¿En qué se convierte el paralelo? "Nuestra Revolución, en parte, fue producida por gente de letras que era más habitante de Roma y de Atenas que de su propio país, ellos buscaron llevar a Europa las costumbres antiguas".[1] Así se expresaba, en 1797, el joven Chateaubriand, entonces emigrado a Londres, en su *Essai historique sur les révolutions*, donde él mismo se vuelca en un exceso de paralelos entre las revoluciones antiguas y modernas, o los acercamientos a veces cómicos entre los lugares, los acontecimientos y los protagonistas. Como "Un caos, juzgará en el prefacio añadido en 1826, donde se reencuentran jacobinos y espartanos, la *Marsellesa* y los cantos de Tirteo". Conforme al sentido todavía habitual de la palabra, la Revolución es presentada como un regreso.[2] El proyecto iba a hacer regresar a los Antiguos, ante todo a los espartanos. Licurgo era "indudablemente" el modelo de los jacobinos. "La copia fatal" presenta, sin embargo,

[1] François René de Chateaubriand, *Essai historique, politique et morale sur les révolutions anciennes et modernes considérées dans leurs rapporte avec la Révolution française*, París, Gallimard, col., Biblioteca de la Pléiade, 1978, p. 90. Una nota de 1826 evocará esas "semejanzas poco razonables" que él creía entonces señalar. O bien esta nota: "Fue en el momento en que el cuerpo político, todo salpicado de manchas de corrupción general, caía en una disolución general cuando una raza de hombres se levanta de golpe, se pone, en su vértigo, a sonar la hora de Esparta y de Atenas".

[2] Alain Rey, *Révolution. Histoire d'un mot*, París, Gallimard, 1989.

dos diferencias importantes: los imitadores fueron más radicales que el maestro que, "dejando a sus compatriotas [los espartanos] sus dioses, sus reyes y sus asambleas del pueblo, no degollaron a los ciudadanos para convencerlos de la eficacia de las nuevas leyes". Al principio de su acción hubo un postulado completamente desconocido en la Antigüedad: el de la perfectibilidad, el "famoso sistema de perfección".[3] ¡Es verdad que se debería impedir tomar la afirmación anterior como un regreso al pie de la letra! Por otro lado, Chateaubriand, que regresará más tarde sobre el tema de la perfección, cambiará de posición.

Mientras tanto, si se canta entonces la virtud de los Antiguos, se celebra la libertad romana y la igualdad espartana. Se prefiere Licurgo a Solón, la *eunomia* espartana a la *anarquía* ateniense. Camille Desmoulines, muy aislado entre los revolucionarios, opta decididamente, en el momento de publicar *Le vieux Cordelier*, por la democracia ateniense porque él sólo conoció "la libertad de prensa".[4] De esta interpretación de la Revolución como retorno (desdichado) a los Antiguos, el joven vizconde ni tuvo la exclusiva ni fue el primero. Más aún, la crítica de esa relación con la Antigüedad había sido formulada desde antes del comienzo de los acontecimientos revolucionarios. Es suficiente con evocar las polémicas ya suscitadas en torno a Esparta, en la segunda mitad del siglo XVIII, y los acercamientos (o elogios envenenados) dirigidos tanto a Mably como a Rousseau. "Qué no darían [mis adversarios] porque esta Esparta fatal nunca hubiera existido", ellos, cuyo "apuro es visible siempre que se habla de Esparta", notaba ya este último en su respuesta a las objeciones suscitadas por el *Discours sur les sciences et les arts*.[5]

En cuanto al "ilustre Mably", lector admirador de Platón, se sabe, que para él, "Lacedemonia, al salir de las manos de Licurgo, tuvo un buen gobernante tal como lo deseó Platón".[6] ¡Toda la dicha al mismo tiempo! En sus *Entretiens de Phocion*, concebidas sobre el modelo de los diálogos platónicos, Esparta aparecía, en efecto, como la realización anticipada y durable de la República perfecta de Platón. La crítica, que no ahorró el abate en vida, vendrá maliciosamente a habitar hasta su elogio fúnebre, compuesto por

[3] F. R. de Chateaubriand, *op. cit.*, pp. 81-82.

[4] Véase *Le Vieux Cordelier*, núm. 7, reedición y presentación de Pierre Pachet, París, Belin, 1987, p. 126 y los señalamientos de Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, Flammarion, 2009, pp. 225-228. [Publicado en español por Akal. N. de la Tr.].

[5] Jean-Jacques Rousseau, "Réponse à bordes" (1752), en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1964, t. III, p. 83.

[6] Mably, *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale et de la politique* (1763); Jean-Louis Lecercle, "Utopie et réalisme politique chez Mably", en *Studies on Voltaire*, XXVI, 1963, pp. 1049-1070.

Pierre-Charles Levésque, quien entrará a la Academia de Inscripciones en 1789, pero que hasta ese entonces sólo era conocido por su *Histoire de Russie*. Su relación con Esparta fue presentada como "la ilusión de la que su corazón tenía necesidad", luego como un "error" aunque "respetable".[7] Pero apenas estamos en 1787.

Es alrededor de Termidor,[8] y después en la primera mitad del siglo XIX, cuando el tema de la ilusión, retomado, amplificado, sistematizado y vulgarizado, se convertirá en un *topos*, en torno al cual convergirán tanto la crítica de "izquierda" (que emana, sobre todo, del medio de los ideólogos y de los liberales) como la de "derecha" (contrarrevolucionaria, además de tradicionalista): "Es la falta de Rousseau", es decir, del Rousseau entusiasta lector de Plutarco, y de Mably, lector muy ingenuo de Platón.[9] Sin duda, la ilusión puede ser generosa al principio, o profundamente impía, pero no será percibida exactamente de la misma manera por unos y otros. En todo caso, todavía en 1864, Fustel de Coulanges estimará útil empezar *La Cité antique* partiendo de la ilusión revolucionaria y de sus desconfianzas. Lo hace para marcar, de mejor manera, la distancia que nos separa y que tendría, de hecho, que separarnos de los Antiguos.[10] Se podría pensar también en Taine, que denuncia los daños de la cultura clásica, cuando después de 1870 emprende la larga investigación de *Origines de la France contemporaine*.

Pero, desde 1795, Volney, "el ideólogo Volney",[11] ya había culpado al sistema de educación que prevalecía en Europa desde hacía más de un siglo:

> Son los libros clásicos tan alabados, esos poetas, esos oradores, esos historiadores, que puestos en manos de la juventud sin discernimiento, los ha imbuido de sus principios o de sus sentimientos. Son ellos, los que ofrecen como modelos ciertos hombres, ciertas acciones, que los inflamaron del deseo tan natural de la imitación; ellos los han acostumbrado bajo la férula colegial a apasionarse por las virtudes y las bellezas reales o supuestas, pero que estando igualmente por arriba de

[7] Pierre-Charles Lévesque, *Éloge historique de M. abbé de Mably*, París, 1787, p. 35.

[8] Sobre la experiencia política termidoriana, véase Bronislaw Baczko, *Comment sortir de la Terreur. Thermidor et la Révolution*, París, Gallimard, 1989.

[9] Denise Leduc-Fayete, *Jean-Jacques Rousseau et le Mythe de l'Antiquité*, París, Vrin, 1974; Ronald Leigh, "Jean-Jacques Rousseau and the Myth of Antiquity in the Eighteenth Century", en R. R. Bolgar (dir.), *Classical Influences in the Western Thought A. D. 1650-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 155-168.

[10] Véase *infra*, pp. 179-183.

[11] Jean Gaulmier, *L'Idéologue Volney. Contribution à l'histoire de l'orientalisme en France*, Beirut, 1951.

su concepción, no han servido sino para afectarlos de un sentimiento ciego llamado entusiasmo.[12]

Muy pronto, los dos análisis más elaborados de esta relación ilusoria con la Antigüedad, o mejor dicho de sus efectos, serán producidos, primero, por Benjamin Constant y, después, por Karl Marx, quien volverá a este caso para reflexionar sobre los usos del pasado en las crisis del presente y esbozará el concepto de ideología, apelando por último a hacer tabla rasa del pasado. Naturalmente, la noción de ilusión ya dejaba una larga carrera detrás de ella. ¿Podría hacérsele salir a escena con Copérnico y Galileo, en el momento en que se tuvo que admitir que las "auroras" y los "crepúsculos" no eran más que metáforas, que articulaban también la ilusión de los sentidos y el funcionamiento del lenguaje? Sólo lo que se ve es más que una ínfima parte de eso que se podría ver, pero no es obligatoriamente lo que es.

Una escena política

Tito Livio y Plutarco, referencias comunes muy de moda, eran simples proveedores de *exempla* para viejos alumnos que habían frecuentado los mismos colegios de sacerdotes; todos los habían leído —al menos en sus traducciones—, y con ellos se protegían fácilmente del presente, retórica escolar apropiada para ponerse en práctica de inmediato por quienes estaban formados en la lengua de Cicerón. La Antigüedad, ¿no fue más que eso para los hombres de la Revolución; un espacio compartido de lugares comunes, en un siglo que estaba igual y progresivamente rodeado de toda una decoración antigua?[13] O estos nuevos actores que irrumpían en la escena política, ¿ofrecen algo más?, ¿acaso son, en acción, los modelos primeros de Plutarco en su actuación heroica (y política)?[14] "Todo un pueblo lanzó su grito: 'Ser libre o morir', señalará Edgard Quinet, antes de clamar también: ¿Por qué los hombres que han sabido morir tan admirablemente no han podido ni

[12] Volney, *Leçons d'histoire*, J. Gaulmier (ed.), París, Garnier, 1980, p. 140.

[13] Harold Talbot Parker, *The cult of Antiquity and the French revolutionaries*, Chicago, University of Chicago Press, 1937, libro pionero y durante mucho tiempo olvidado; véase Jacques Boineau, *Les Toges du pouvoir (1789-1799), ou la Révolution de droit antique*, Toulouse, Université de Toulouse-Le Mirail, 1986, tesis de derecho donde el autor parte del despojo sistemático de *Moniteur* y de los *archives parlementaires*; Claude Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, París, Albin Michel, 1989.

[14] Véase *infra*, pp. 132-134.

sabido ser libres?".[15] Habrá que pensar también en las innombrables evocaciones, alusiones y variaciones sobre la muerte de Sócrates, de Séneca y Catón o, en 1795 también, después de la jornada del 1°. Pradial, el suicidio de aquellos entonces nombrados "los últimos romanos": los convencionales Soubrany, Bourgon y Romme.

Sin embargo, ¿no fue explícitamente rechazada la idea misma del modelo por Saint-Just, que es uno de los principales acusados en la polémica surgida en torno de la imitación de los Antiguos y de sus daños, él que intentó, tantas veces, su identificación con Brutus? "No duden, anuncia, todo eso que existe en torno a nosotros es injusto: la victoria y la libertad cubrirán el mundo. No desprecien nada, pero *tampoco imiten nada* de eso que pasó antes de vosotros; el heroísmo no tiene modelos. Es así que repito, vosotros fundaréis un imperio poderoso, con la audacia del genio y el poderío de la justicia y de la verdad".[16] Termina un mundo, comienza otro. Saint-Just reencuentra y retoma el mismo discurso de la Revolución, en su deseo de pensarlo y de plantearlo como un comienzo absoluto y como una ruptura instauradora. Para contradecir mejor el hecho, Tocqueville supo formularlo más tajantemente. "Los franceses hicieron en 1789 el esfuerzo más grande que jamás hubiera librado un pueblo, a fin de cortar, por decirlo así, en dos su destino y de separar con un abismo lo que ellos habían sido hasta entonces y lo que querían ser de ahí en adelante".[17]

¿Cuáles pueden ser, por consiguiente, el sentido y el alcance de la referencia a los Antiguos: evocar sin cesar los modelos ilustres, Licurgo y Esparta, Brutus o Catón, luchar con las citas de Tácito interpuestas, y fundamentalmente rechazar siempre la idea y la práctica de la imitación?, ¿y por qué esto pasa aquí? Mientras que la Querella de los Antiguos y los Modernos se había decidido, hacía ya un siglo, a favor de los Modernos y no habían faltado en el siglo XVIII mentes creativas, de Voltaire a Condorcet, pasando por los fisiócratas, para inventariar todo lo que separaba de aquí en adelante a los Estados modernos de las pequeñas repúblicas antiguas e invitar a volverse firmemente modernos.[18] Más allá de la cultura común (tan cercana a los

[15] Edgar Quinet, *La Révolution*, t. 1, 1876, p. 58; véase Myriam Revault-d'Allones, *D'un mort à l'autre. Précipices de la Révolution*, París, Seuil, pp. 79-110.

[16] Saint-Just, "Rapport du 26 Germinal an II", en *Œuvres complètes*, París, Gérard Lebovici, 1984, p. 819; véase Miguel Abensour, "Saint-Just et les paradoxes de l'héroïsme révolutionnaire", en *Esprit*, febrero de 1989, pp. 60-81, en los "Fragments d'institutions républicaines".

[17] Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, París, Gallimard, 1967, p. 47, con los comentarios de Roger Chartier, *Les Origines culturelles de la Révolution française*, París, Seuil, 1990, sobre todo, p. 237: "Su certeza de la inauguración [de la Revolución] tiene un valor performativo: enunciando la ruptura, ella la instaura".

[18] Luciano Guerci, *Liberta degli antichi e liberta dei moderni*, Nápoles, Guida, 1979.

admiradores como a los detractores de los Antiguos), se vuelve a encontrar el papel esencial de Mably y de Rousseau. Pasados por el filtro de sus obras, los Antiguos desempeñan un papel y ocupan un lugar en los argumentos de los dos filósofos. Y es ahí donde sus lectores los van a encontrar o reencontrar, antes de hacer uso de ellos en su momento.

Tal es el caso de ese abogado del parlamento de Burdeos, Guillaume Joseph Saige, que el historiador Keith Baker veía como un "republicano clásico". Aunque él pertenecía a una familia de mercaderes, propietaria y respetable, no hizo más carrera. Antes de lanzar, en 1775, un *Catéchisme du citoyen*, panfleto anónimo que el parlamento de Bourdeaux condenó a su destrucción, ya había publicado, en 1770, un *Caton ou Entretien sur les libertés et les vertus politiques*. Mientras que la República moría, tres filósofos —Catón, Cicerón y Favonius (el narrador)— conversan sobre la relación existente entre las libertades públicas y las virtudes cívicas, por un lado, y el despotismo de lujo, por el otro. El diálogo, lleno de Rousseau (aquél del *Second discours*) y de Mably (hasta en la elección del título), no puede dejar de hacer, en su momento, el elogio a Licurgo y a la Constitución de Esparta. Ese diálogo está presente como "la obra maestra del espíritu humano y el límite de la perfección política", al cual todo legislador moderno tendría que hacer el esfuerzo por aproximarse. Mientras que las instituciones modernas no son más que un agregado de intereses discordantes, sería necesario reencontrar la simplicidad que había logrado, con Licurgo, la fuerza y la duración del cuerpo social.[19] En este periodo revolucionario, el recurso a la Antigüedad, la puesta en escena y las palabras del republicanismo antiguo construyeron una de las vías de ataque contra la autoridad monárquica. Según la fórmula de Baker, el lenguaje del republicanismo clásico permitía a Saige un redescubrimiento y una reapropiación de lo político como tal.[20] Él fue quien proveyó un marco conceptual (si se regresa a Rousseau) para representar, en sentido propio, el paso de eso que los hombres "han sido a eso que pueden ser".[21]

Aquí se comprende uno de los primeros usos posibles de los Antiguos en este periodo: ayudar a construir una escena política para concebir un espacio político (que no existe, que debería existir, pero que existió). La Revolución va a tener un efecto de radicalización muy prematuro, hasta producir eso que en el discurso de Saint-Just parecía la paradoja de la imitación. ¿Cómo conciliar

[19] Keith Baker, *Inventing the French Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 135.

[20] *Ibid.*, p. 51. "La lengua del republicanismo clásico le proveyó la posibilidad de reencontrar, al nivel conceptual, la política *per se*".

[21] J.-J. Rousseau, "Histoire Lacédémone", en *Œuvres complètes*, t. III, *op. cit.*, p. 544 y las observaciones de C. Mossé, *op. cit.*, pp. 156-157.

la llamada a los héroes de la Antigüedad, el retrato del republicano moderno en el republicano antiguo y el rechazo de la imitación –"no imitéis nada"–, en nombre de la absoluta novedad proclamada por la empresa revolucionaria? En el fondo, sin embargo, no hay ninguna contradicción entre las dos proposiciones: la imitación no se opone a la novedad; es al contrario, porque la Revolución se piensa como el comienzo que se vuelca hacia la Antigüedad, ella misma concebida de manera particular a través de la figura omnipresente del legislador, como surgimiento originario y momento donde no había, por así decirlo, ninguna distancia entre lo instituido y lo instituyente.[22] La Antigüedad "no es para nada un momento de la historia humana comparable a otros momentos. Tiene un privilegio absoluto, porque es pensada como comienzo absoluto. Es una figura de ruptura y no de continuidad".[23]

Ruptura, sí, surgimiento también, pero cada vez más la Antigüedad así percibida, incluso vivida, fundamentalmente tranquiliza. Puesto que el legislador se alza como demiurgo que a la vez expresa y domestica, traduce y domina este surgimiento, modela la ciudad a imagen de su nueva constitución. Con él ha comenzado la ruptura: ella es incorporada e institucionalizada de inmediato. Gracias a Licurgo, Esparta pasa, casi sin transición, de un desorden prepolítico (*kakonomia*) al buen orden de la virtud cívica y de la ley, a una *eunomia* casi definitiva. Maquiavelo la veía durar más de ochocientos años. Por un largo tiempo, en efecto, la fascinación que ejerció Esparta, ya desde la Antigüedad, provenía de la reputación de haber sabido conjurar el cambio, impidiéndolo, gracias a su buena constitución, que no ahondó la distancia entre lo instituido y lo instituyente. La "decadencia", lo sabemos desde Jenofonte, al menos, comenzó con el olvido de Licurgo.

La figura (paternal) del legislador (sabio, genial o divino) confirma que la Antigüedad de los revolucionarios ya no es histórica, tampoco su relación con ella, aun cuando Hérault de Séchelles, deseoso de disponer de documentos originales, quería que se le proporcionara "de inmediato" el texto de las leyes de Minos, para redactar ¡un texto constitucional! De todas formas,

[22] Pierre Vidal-Naquet, "Tradition de la démocratie grecque", prefacio en Moses I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., Payot, 1976, retomada en *Les grecs, les historiens, la démocratie*, París, La Découverte, 2000, pp. 219-245; Jean-Louis Quantin, "Le mythe du législateur au XVIIIe siècle: état de recherches", en *Primitivisme et mythe des origines dans la France des Lumières, 1680-1820*, París, Presses de l'Université la Sorbonne, 1989, pp. 153-164.

[23] Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, París, Gallimard, 1976, pp. 327-335, aquí, p. 333. La autora muestra bien que la fiesta, con su decorado antiguo ideal-tipo, quiere representar una historia original, la de una sociedad nueva, inocente, donde la adecuación de palabras y de actos es completa, en suma, es transparente. De la misma autora, *L'homme régénéré*, París, Gallimard, 1975, pp. 122-127 sobre todo.

más que de historia se trataba de un texto de jurisprudencia y de la investigación de un precedente. Al reanudar el hilo de una tradición interrumpida por todos los siglos oscuros, sobre los cuales se extendió el despotismo de la Iglesia y de los reyes, no pretenden ser anticuarios ni genealogistas, menos aún hacer la historia en sentido moderno, es decir, producir al final de esa investigación una diferenciación entre un pasado y un presente.[24] Al contrario, ellos buscan hacer venir el "pasado" al presente, en la urgencia y también en la angustia. Su camino que es más prehistórico o ahistórico tiene como primer operador la analogía, en la que Nietzsche reconocerá el impulso, la energía y el resorte de la "historia monumental". Ahí está su fuerza –"Si la grandeza pasada fue posible al menos una vez, podrá serlo nuevamente en el porvenir"– pero también su ausencia. Al acercar lo que no se parece, exponiendo "como monumentales, o sea como ejemplares y dignos de ser imitados, los efectos en detrimento de las causas, nos engaña por medio de un juego de analogías".[25] Por eso "hace daño" al pasado.

¿Cuál es el estatuto de referencia con los Antiguos cuando lo esgrimen los revolucionarios? Al provenir de la historia monumental, fundamentalmente analógica, obedece por añadidura a una lógica del equívoco. Al pasar por alto el tiempo, hace literalmente "venir" el pasado al presente, lo introduce en su lugar; más aún, lo pone en lugar del presente. La ganancia es poder "reconocerse", por ejemplo en Licurgo, y encontrar palabras para decir lo inédito de su propia acción, o al menos creerla. También es un equívoco, en el sentido ordinario de malentendido, ya que no encaja ni en el pasado ni en el presente (las analogías "perjudican" tanto a uno como al otro); sin embargo, es un malentendido productor de efectos: una visión del mundo de los Antiguos (que se puede compartir o que debe, al contrario, combatirse o rechazarse) y una manera de aprehender, y por lo tanto, de decir y hacer el presente.

No obstante, para los adversarios el equívoco será visto, desmontado y denunciado como una pura y simple ilusión. Ellos no tardan en reprochar a estos hombres, que además creían indudablemente en el progreso en palabras y en acciones, haber ignorado por ceguera la marcha de la historia y confundido las etapas del espíritu humano, lo que vuelve la experiencia antigua inconmensurable con la situación y las exigencias modernas. Esta crítica también es indiscutible y poco pertinente, en la medida en que todo su enfoque, al permitir el puente analógico y los juegos de identificación, postula en ciertos momentos el cortocircuito temporal y la experiencia de la con-

[24] Michel de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975, p. 100.

[25] Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles*, trad. fr., París, Garnier-Flammarion, 1964, pp. 229, 232, 231.

tradicción. Hay ahí dos universos intelectuales, dos caminos a seguir, dos relaciones con el mundo y con el pasado completamente diferentes, que chocan cada una con su propia lógica: las dos son políticas, pero una es pre o ahistórica, mientras que la otra encontrará su cumplimiento en el historicismo.

UNA NUEVA ESPARTA

De manera más amplia, y a partir del uso de los Antiguos por la Revolución, se encuentra expuesta la pregunta, retomada incesantemente y jamás reglamentada, de la articulación del pasado con el presente, primero desde el punto de vista de la acción: del uso del pasado en la acción. ¿Qué lugar darle o cómo desembarazarse de él?, ¿es modelo y lección, o "pesadilla" y "lastre"?, ¿es remedio, recurso u obstáculo?

¿Cuáles son los argumentos de aquellos que antes y durante la Revolución criticaron, pusieron distancia con referencia a los Antiguos, con sus usos o mejor dicho sus mal usos? Sus reflexiones tienen, en el fondo, un giro polémico. Al organizarse contra aquellos que serán muy pronto acusados de haber querido hacer de Francia una nueva Esparta, ellos mismos acreditarán la idea de una imitación, que culminaría en el episodio montañés (a partir de los discursos de Robespierre, las teorías republicanas de Saint-Just, los proyectos educativos de Le Peletier y la dramaturgia de las fiestas revolucionarias) y en el cual el Terror representaba la verdad: a la vez que su último logro y realización, así como la expresión (inevitable) de su fracaso. Este discurso crítico parece tomar al pie de la letra el llamado a los Antiguos y entenderlo de primera intención. Cuando aparece en los discursos de uno u otro, se hace como si se tratara de "regenerar" a Francia, reviviendo a las antiguas repúblicas. Al mismo tiempo se introduce la problemática de la ilusión, más bien de una doble ilusión: tanto sobre el presente, como sobre el pasado. Estos revolucionarios han despreciado doblemente la realidad presente de Francia y la realidad pasada de las repúblicas clásicas. Esta doble ceguera no podía conducir más que al fracaso de la nación. No tenían palabras para explicar su acción y las que pusieron en práctica fueron por mucho inadecuadas: las analogías que desplegaron, muy forzadas, y los equívocos muy flagrantes.

En la elaboración de este discurso crítico que, una vez más, no nace en 1794 ni en 1789, Termidor representa un momento, los Ideólogos el medio donde los argumentos se estructuran, y la conferencia de Benjamin Constant "De la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos", pronunciada en 1819, sería su formulación más acabada, aunque esta problemática haya cruzado el siglo XVIII. Al lado de numerosas páginas dedicadas a la gloria

de las repúblicas antiguas, y de Esparta en particular –ya se trate de Mably o del caballero de Jaucourt en sus artículos de la *Enciclopedia*–,[26] se desarrolló, durante el siglo xviii, una corriente crítica, opuesta al modelo laconio. Luciano Guerci mostró que éste se reforzó después de 1770, y que el repliegue de Esparta fue acompañado con un movimiento pendular, con el ascenso de Atenas, ciudad comerciante, pero hasta entonces siempre condenada a causa de su régimen propiamente "anárquico". Ahí la polémica también siguió por buen camino. Concentrando sus ataques hacia Esparta, los fisiócratas denunciaron el monstruoso esclavismo de los ilotas. En su ofensiva, los Modernos se pusieron en guardia contra la admiración tan poco crítica de la Antigüedad. Los espartanos no son más que monjes-soldados; Esparta, un vasto claustro, y Atenas, la presa del "despotismo democrático".

Condorcet, que escribió mucho sobre los griegos, siempre se mostró crítico en el caso de sus repúblicas. Ya en 1774 tomaba a Licurgo en una memoria inédita sobre la educación; éste sólo había soñado en "hacer excelentes soldados y poco le importaba que los lacedemonios fueran valientes o que permaneciesen libres",[27] con esta importante consecuencia: la Antigüedad ya no es más actual y los Antiguos no pueden servir de modelos. Se ha aprendido mucho girando hacia Inglaterra, o mejor, mucho mejor, hacia América. En 1786, Condorcet publicó *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*. De esta última surgió, en primer lugar, el ejemplo de los derechos del hombre: "exposición simple y sublime de esos derechos tan sagrados y tan largamente olvidados".[28]

Sobre una propuesta de Danou, la Convención decreta, en abril de 1795, la compra y la distribución de tres mil ejemplares de *Esbozo de una cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, editado durante los meses en que Condorcet se escondía, estando proscrito.[29] ¿Dónde encuentra Grecia lugar en este vasto cuadro dividido en diez épocas? Se le sitúa en la cuarta época. Después de haber hablado de la ciencia, de la filosofía, del espíritu griego, de la muerte de Sócrates (primer crimen en la guerra entre la filosofía y la superstición), Condorcet añade que apenas podríamos encontrar "en las repúblicas modernas e incluso en los planes trazados por los filósofos, una institución en la que las repúblicas griegas no hayan ofrecido el modelo o dado

[26] Jaucourt, doctor en medicina, miembro asociado de muchas academias, fue el principal colaborador de Diderot en la edición del Diccionario.

[27] Citado por L. Guerci, *op. cit.*, p. 219.

[28] Condorcet, *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*, F. Arago (ed.), París, 1847, t. viii, p. 11.

[29] Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, esquisses, fragments et notes (1772-1794)*, J.-P. Chandler y P. Crépel (eds.), París, ined, 2004.

el ejemplo". ¿Modelo?, ¿ejemplo? Luego evoca los diferentes vínculos con sus "constituciones federativas", el establecimiento de un "derecho de gentes, menos bárbaro" y las "reglas de comercio más liberales".

Sin embargo,

> casi todas las instituciones de los griegos, añade muy pronto, suponen la existencia del esclavismo, y la posibilidad de reunir, en un lugar público, la universalidad de los ciudadanos, y para apreciar bien sus efectos, sobre todo para prever lo que ellas provocarán en las grandes naciones modernas, no hay que perder ni un instante de vista estas dos diferencias tan importantes.[30]

No sólo restableció la distancia, sino que la lleva a toda proximidad posible. Es luego fútil, y además peligroso, voltear hacia los antiguos legisladores para tomar prestada tal institución o mecanismo constitucional, ya que desde entonces los presupuestos son siempre diferentes. Una "gran nación moderna" no se puede fundar en el esclavismo, ni poner a participar a todos los ciudadanos en todos los asuntos: es necesario un régimen representativo. Por su breve señalamiento sobre la imposibilidad de reunir, en un mismo lugar, al conjunto de ciudadanos, Condorcet reconoce la cuestión de la representación (que es difícil de comprender para los hombres de la Revolución) y señala, sin detenerse, eso que va a ser su principal punto de divergencia, más bien de ruptura entre las repúblicas antiguas y una república moderna: entre la libertad de los Antiguos y la de los Modernos.

En 1792, en su *Relación sobre la instrucción pública*, ya había señalado esta distancia por la vía de una interrogación sobre la elocuencia. ¿Pueden ser todavía los antiguos oradores los modelos de la elocuencia? No, porque las condiciones han cambiado de manera radical. Mientras que Demóstenes hablaba a los "atenienses reunidos", en la actualidad uno no se dirige directamente al pueblo, sino a sus representantes.

> Si una elocuencia convincente, seductora, apasionada, puede engañar alguna vez a las asambleas populares; quienes engañan sólo pueden pronunciarse sobre sus propios intereses; sus errores sólo caen en ellos mismos. Pero los representantes del pueblo, que seducidos por el orador ceden a otra fuerza distinta de su razón, traicionan su deber, ya que se pronuncian sobre los intereses de otros, y perderán pronto la confianza pública, sobre la cual toda constitución representativa se apoya.[31]

[30] Condorcet, *op. cit.*, pp. 289-290.

[31] *Une éducation pour la démocratie*, textos y proyectos de la época revolucionaria presentados por B. Baczko, París, Garnier, 1982, p. 193; véase los comentarios de R. Chartier sobre la lectura "desacralizada", *op. cit.*, pp. 113-115.

En los antiguos era necesaria esa elocuencia, ahora sería "germen de una corrupción destructiva". Además, la rápida circulación del impreso resuena en el ejercicio oral de la palabra y, en consecuencia, en la retórica que debe organizarla. Impreso muy pronto, el discurso va a encontrar a sus verdaderos destinatarios: los lectores o sus "jueces fríos y severos". Nuevos tiempos, otra elocuencia, otra forma de persuasión, y así pues otro sistema de educación. Desde entonces, la radio, la televisión y ahora la internet han cambiado todo esto.

Lévesque y Volney

¿Qué escriben aquellos que en ese momento se dedican a los estudios?, ¿cómo ven a las repúblicas antiguas? Volvamos hacia dos hombres encargados de escribir historia –o la historia–. Pierre-Charles Lévesque es titular, desde 1791, de la cátedra de historia y de filosofía moral del Colegio de Francia.[32] En su curso, como en las numerosas memorias leídas con mucha asiduidad frente al nuevo Instituto, Lévesque concentra sus trabajos sobre los griegos y los romanos.

Nació en 1736; comenzó aprendiendo grabado y continuó sus estudios clásicos; posteriormente se vincula con Diderot, gracias a quien enseña durante siete años en la escuela de jóvenes nobles de San Petersburgo. Él lo relata en su *Histoire de Russie*, de 1781. En *L'homme moral*, publicado en 1775, sostenía que era "vicio y locura" pretender cambiar la forma de gobierno. Estuvo y permanecería ligado a los borbones. En 1788 aparece su estudio *La France sous les cinq premiers Valois*, que le valió entrar, al año siguiente, a la Academia de Inscripciones y Bellas Letras. En su introducción, en la que evocaba los tiempos de la feudalidad, describe una Francia llena de siervos, donde "todo lo que no era noble gemía en el más puro esclavismo". Como

[32] Lévesque es nombrado por decisión del directorio del departamento de París (30 de abril, 1791); reemplaza al abate Du Temps (que no había querido presentar juramento). En su curso del primer semestre de 1791 trata la moral, y el 14 de noviembre de 1791, en su siguiente curso público, dio una lectura sobre "La política de Luis XI" (Archivos del Colegio de Francia). Nada se conservó de los años siguientes. Se sabe, por Xavier de Pétigny, que sus archivos comprendían también 52 cuadernos inéditos que formaban una historia de la monarquía francesa desde la Galia hasta la Asamblea legislativa: ¿cursos?, ¿cuándo fueron enseñados? Recibió la legión de honor en 1803 y en 1809 es nombrado profesor de la Facultad de Letras de París (curso de historia y de geografía antiguas). Sobre Lévesque existe poco: un artículo de A. Mazon, "Pierre-Charles Lévesque, humanista, historiador y moralista", en *Revue des études slaves*, LXI, 1963, pp. 7-66, quien se interesa sobre todo en el historiador de Rusia; una "Notice biographique" (1964) compuesta por X. de Pétigny de Saint-Romain sobre su abuelo (precisa que los archivos de P.-Ch Lévesque desaparecieron totalmente); las observaciones de P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, *op. cit.*, pp. 191-197.

la mayor parte de sus colegas, él se muestra discreto después de la supresión de las Academias, pero permanece en París y parece que no deja de impartir sus cursos en el Colegio de Francia.[33]

Sin embargo, en el año II de la República, aparecieron los *Apophthegmes des Lacédémoniens*, extractos de Plutarco traducidos por Lévesque, en la colección de "Moralistas antiguos" de Didot, en la que él había sido el principal colaborador. Salieron con una doble datación: año II de la República y 1794. De ahí la pregunta inmediata: ¿antes o después de Termidor? Después, él no habría tenido más que pocas semanas, más precisamente siete, entre el 27 de julio de 1794 y el fin del año II (21 de septiembre). Antes, él tuvo que admitir que la censura no había ido más allá de la primera página, o que no había sido lo que se podría creer. El volumen se abre, en efecto, con una breve "Advertencia", donde se anuncia la reanudación de la colección, después de una larga interrupción, y luego justifica la elección de ese texto. "Creímos que debíamos comenzar por los *Apotegmas* y los institutos lacedemonios [...] porque ese pequeño conjunto respira el amor a la libertad unido al más ardiente ánimo. Hemos reunido los pensamientos del mismo autor sobre la superstición, porque es más útil aniquilar la superstición que degrada el alma que incitar el ánimo, que la eleva más allá de ella misma".[34] Hasta aquí nada que un censor repita, pero todo cambia en las páginas siguientes consagradas a la "Constitución política de los Lacedemonios". Ahí se responde a la cuestión: ¿se deben ratificar todos los elogios que se han prodigado a su constitución política? Respuesta: no, cien veces no. Hablar incluso de los espartanos es ya un abuso de lenguaje, ya que al rechazar la ley escrita, Esparta no conoció nunca un "derecho consuetudinario".

Lévesque desmonta luego el mito del legislador. Sobre Licurgo, ya Plutarco lo señalaba, no se sabe nada. Su *Vida* no es sino el resultado de tradiciones inciertas, de las que la mayor parte se desvanecen a la luz de la crítica". ¿Y en cuanto a su obra? "Se ve que no estableció en Esparta más que la aristocracia más opresiva o, mejor dicho, la encontró establecida y la dejó subsistir".[35] O más aún, después de haber evocado las costumbres "duras" y "ordinarias" de los hombres, y "desordenadas" las de las mujeres, el autor concluyó: "Él [Licurgo] dio a los espartanos la constitución que estaban dispuestos a recibir, misma que no hacía más que legitimar los vicios que él no tenía poder para

[33] Si se cree en los registros de asistencia (al menos de aquellos que subsisten) que firman los profesores en sus cursos.

[34] *Apophthegmes des Lacédémoniens*, París, 1794, "Avis". Agradezco a Dominique Julia por haberme indicado ese texto.

[35] *Ibid.*, pp. 4-5.

corregir".[36] Se anuncia la fórmula de Benjamin Constant: "Más de Licurgo, más de Numa".[37] Más que ser un demiurgo, el legislador, si quería conseguir algo, debía adaptarse. Tampoco es que tuviera un comienzo absoluto, no hay legislador "absoluto". Era imperioso destruir el mito del legislador. ¡Incluso Licurgo, "si es el autor de eso que denominamos las leyes de Lacedemonia", debió hacer concesiones!

Por lo demás, la igualdad espartana es explicada y denunciada a partir de la larga comparación con el régimen feudal. Aquí se reconoce el Lévesque del estudio sobre los Valois. ¿Los Iguales?, son los señores. ¿Los lotes de tierra?, los feudos cultivados por sus siervos, los ilotas. Humillación y opresión pesan sobre toda la población. "Esparta ofrecía el marco de eso que se vivió en Francia bajo la primera y segunda razas, cuando sólo a una casta poco numerosa y privilegiada se le atribuía el nombre de pueblo francés".[38] Por medio de esta comparación provocadora, Esparta, lejos de ser un modelo disponible o una utopía posible, se encuentra trasladada a un momento bien fechado y felizmente fuerte, desde hacía largo tiempo superado en la historia de Francia. "Es el mismo estado de barbarie en el que languidecían nuestros padres, cuando imperaba el régimen feudal con toda su fuerza".[39]

Así se realiza la demolición, probablemente la más radical por su voluntad de hacer equivalentes a Esparta, feudalidad extrema y barbarie. Hasta entonces, Lévesque no lo había escrito o concebido nunca y cuando, algunos años más tarde, retomó su demostración en una memoria atenuaría más la comparación, pero nunca la suprimiría. Seguramente, nunca fue un defensor de Esparta como podría uno creer al leer, ironía, su *Éloge historique* de Mably, gran laconólatra frente al Eterno. Al recordar los grandes rasgos de la Lacedemonia del abate, él lo calificó como "bello apólogo" con una finalidad moral. Pero sobre todo, sus críticas se hacen más precisas en las "Observaciones y discusiones" escritas junto al mismo *Elogio*. Contra los ataques que evidentemente dirigió a Mably, defendió a Solón, expresando ya la idea de que el legislador debe adaptarse: Licurgo, a la dureza espartana; Solón, a las "dulces y decentes" costumbres de los atenienses, que querían no un legislador sino un reformador. "Él recubrió y apuntaló el edificio que no se le permitió

[36] *Ibid.*, p. 26.

[37] Benjamin Constant, "De l'esprit de conquête et de l'usurpation", en *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Marcel Gauchet (ed.), París, Le Livre de Poche, 1980, p. 185 (retomado en la colección Folio-essais, Gallimard, 1997): "Los legisladores deben renunciar a toda agitación de costumbres, a toda tentativa para actuar fuertemente sobre la opinión. Más de Licurgo, más de Numa".

[38] *Apophthegmes, op. cit.*, p. 6.

[39] *Ibid.*, p. 3.

reconstruir".[40] *L'homme moral* había ya expuesto que era muy peligroso buscar reconstruirlo totalmente. El legislador no es más que un reformador. Más vale Solón, del que de entrada fue el proyecto, que Licurgo, que a fin de cuentas no pudo hacer otra cosa que adaptarse a la naturaleza viciosa de los espartanos. En cambio, la asimilación entre igualdad espartana y feudalidad todavía no se le había ocurrido, incluso cuando estaba en el momento de finalizar su libro sobre los Valois. Harán falta, pues, otras circunstancias para que los dos dominios interfieran y que opere el cortocircuito analógico.

Los *Apotegmas* se sitúan, por decirlo así, de cada lado de Termidor: antes y después. La publicación cambia de sentido según uno inserte o no el texto de la Constitución de Esparta. Sin él, es una contribución muy habitual del mito espartano; con él, es su demolición, al punto de que uno se puede preguntar si los *Apotegmas,* propiamente dichos, son entonces mucho más que un pretexto o una ocasión que permite disipar las ilusiones sangrientas, en las que algunos se complacen todavía. Trabajar sobre la Antigüedad no era, pues, necesario, sino sólo un refugio, pero conllevaba una apuesta; más aún, una urgencia.[41]

Esta misma denuncia es retomada, por momentos, con el tono del panfleto de Volney, en las *Leçons d'histoire* que pronunció en la Escuela Normal en los primeros meses de 1795.[42] Creada en el 9 Brumario año III, la escuela normal tenía como misión "formar a los formadores", quienes eran los encargados de difundir las luces en todas las regiones de la República. Volney, poco tiempo después de ser liberado de prisión (había sido detenido por deudas), es llamado para ocupar la cátedra de historia. En una edición separada en la que dará sus *Lecciones,* un largo subtítulo resume su proyecto: "Obra elemental, que contiene nuevas perspectivas sobre la naturaleza de la Historia; sobre el grado de confianza y el género de utilidad de la que ella es

[40] Pierre-Charles Lévesque, *Éloge historique de M. abbé de Mably,* París, 1787, p. 63.

[41] En la traducción a Tucídides (*Histoire de Thucydide,* París, 1795), Lévesque indica en su prefacio (p. VI): "Atormentado por los males de mi patria, que gemía entonces esclava de una oligarquía feroz, yo pedía vanamente al trabajo algún alivio a las afecciones más dolorosas: tenía bajo mis ojos a Tucídides, y en el espíritu las imágenes sangrantes, yo buscaba la calma del gabinete con sangre hirviendo o helada". En su "Elogio de fuego M. Lévesque", Malte-Brun señala que en el Colegio de Francia, Lévesque, al no poder "dedicarse a sus trabajos de historia de una patria despedazada por la discordia, se refugió en la Antigüedad" (al frente de la *Historia de Rusia,* 4a. ed., 1812. Véase *infra,* p. 61.

[42] Aunque, más allá del público estudiantil, su eco en el gran público fue débil, J. Gaulmier ha destacado sólo dos reseñas (C. F. Volney, *La loi naturelle. Les Leçons d'histoire,* presentadas por J. Gaulmier, París, Garnier, 1980, p. 21). Miembro importante de la Constituyente, Volney se había hecho conocer por su *Voyage en Syrie et en Égypte* (1787), antes de publicar, en 1791, *Les ruines ou méditations sur les Révolutions des Empires.*

susceptible; sobre el abuso de su empleo en la educación de la juventud, y sobre el peligro de esas comparaciones y de sus imitaciones generalmente viciosas en materia de gobierno".

Educación, comparaciones, imitaciones, abusos, son sus palabras que apuntan muy particularmente a los usos recientes de la Antigüedad. ¡Fuego contra el paralelo y la analogía! De hecho, la sexta lección es una carga en extremo violenta contra la "nueva secta" que "ha jurado por Esparta, Atenas y Tito Livio". Y viene también la problemática de la ilusión: "Eso que tiene de estrafalario en ese nuevo género de religión, es que sus apóstoles no tienen incluso una justa idea de la doctrina que predican, y que los modelos que nos proponen son diametralmente contrarios a sus enunciados o a sus intenciones".[43] Encontramos a la aristocracia espartana en estos siervos. Volney ve "una aristocracia de 30 000 nobles", mientras que los ilotas aparecen también como una "especie de negros". Luego la comparación se alarga. Desfilan todas las grandes figuras de la barbarie: Atila, Gengis Khan, los mamelucos, los hunos, los vándalos y hasta los iroqueses (los espartanos son los "iroqueses del Antiguo Mundo"). Exactamente en esta amable compañía conviene colocar a los griegos y los romanos que se ha querido erigir en modelos, y a partir de una completa inversión, acercando los antiguos a los más salvajes, se puede asignarles su verdadero y nuevo lugar.

Viene después la denuncia del segundo momento de ilusión (aquella que la trae al presente). Ni por extensión, ni por el número de la población, ni por las costumbres, ni en verdad, por lo que sea, ese "gran cuerpo de nación" que es Francia puede ser comparable con esos pueblos "pobres y piratas", si no es que "semisalvajes". Políticamente, no hay nada que admirar en ellos, "ya que es verdad que fue en la Europa moderna en la que nacieron los principios agudos y fecundos del sistema representativo, de la división y del equilibrio de los poderes".[44] Luego prosigue con un elogio al liberalismo político. En pocas palabras, la religión en la Antigüedad oscila entre lo ridículo (cuando está a la moda) y lo odioso (cuando acaba en política). Volney, sin embargo, no acaba por ser del todo moderno, a la manera del Voltaire de las *Nouvelles Considérations sur l'histoire*, y se vuelca a una historia antigua que lleva completamente, o casi, a la fábula. En cambio, estima que "la mina de la historia antigua no hace más que abrirse"; hay que rehacer todas las compilaciones y las pretendidas historias universales, y muy pronto se podría presentar un "mejor cuadro" de la Antigüedad, que tendrá "la utilidad moral

[43] C. F. Volney, *Leçons d'histoire, op. cit.*, p. 140.
[44] *Ibid.*, p. 143.

de desengañar muchos de los prejuicios civiles y religiosos".[45] El camino de la erudición es el camino ingrato del desengaño y es el instrumento para disipar las ilusiones.

El último acto de la Convención es el voto de la ley sobre la educación pública que preveía, como coronación del edificio educativo, la creación de un Instituto nacional. Daunou, el principal inspirador de la ley y quien será su portavoz, lo presentaba de la siguiente manera: "Será de alguna forma el compendio del mundo culto, el cuerpo representativo de la República de las letras". El Instituto de Francia debía tener, igualmente, el principio de representación. Fue abierto en 1795, y estaba dividido en tres grupos o academias: la Antigüedad, ligada a la tercera, contemplaba la literatura y las bellas artes, mientras que la historia estaba ligada a la segunda, es decir, a la de las ciencias morales y políticas.[46] Fue el refugio de los ideólogos. Bonaparte la dispersó en 1803, para volver a formarse, precisamente, como una categoría de historia y de literatura antigua, que con la Restauración tomará el título de Academia de las Inscripciones y Bellas Letras. Con el tiempo, este recorte termidoriano indicaba la puesta a distancia de los Antiguos, institucionalizándose de alguna manera su salida de la historia contemporánea. Su lugar estará, de aquí en adelante, más del lado de la literatura y de las bellas artes. Sin embargo, la historia, y más aún la historia antigua, incluso las ciencias morales, pertenecen a ese grupo que acoge a muchos miembros de la Antigua Academia de las Inscripciones.

Entre ellos, el más activo y prolífico fue Pierre-Charles Lévesque, a quien volvieron a llamar en 1795. Él entregó una impresionante serie de memorias, principalmente consagradas a la Antigüedad griega. Pero antes publica, en ese mismo año, la primera traducción francesa de Tucídides. En este trabajo había buscado, en vano, nos dice en el prefacio, abstraerse del presente, entonces "esclavo de una feroz oligarquía". Pero sobre todo, *La guerra del Peloponeso* venía a romper con la Grecia idealizada de Plutarco y contribuía también a disipar la ilusión. Más que Tácito (tenido por Demoulins todavía como el "más sabio y el más grande político de los historiadores"), Tucídides es, según Lévesque, "el historiador de los políticos", ya que presenta "la acción política de los pueblos hacia los pueblos", mientras que Tácito se dirige a las relaciones entre el príncipe y los cortesanos. En fin, por el papel que ahí

[45] *Ibid.*, p. 134. El mismo Volney conocía el griego. En 1813 publicó sus *Recherches nouvelles sur l'histoire ancienne*, ensayo sobre la armonización de las cronologías de los pueblos antiguos.

[46] Martin S. Staum, "The Class of Moral and Political Sciences, 1795-1803", en *French Historical Studies*, 11, 1980, pp. 372-397.

desempeñan los discursos él es, entre todos los historiadores, "aquel que debe ser el más estudiado en los países donde los ciudadanos pueden tener un día algún papel en el gobierno".[47]

Lévesque vuelve a las constituciones antiguas a través de dos memorias sobre Atenas y Esparta.[48] Frases enteras del texto de 1794 sobre Licurgo y su legislación o el carácter de los espartanos pasan a la memoria de Esparta. La comparación con la feudalidad permanece, pero se le señala menos, mientras que la situación de Esparta se presenta, a partir de ahora, como algo peor. "Veíamos en Esparta, pero sólo bajo su aspecto más negro, a la odiosa aristocracia que afligía a Francia bajo la primera y segunda raza". Las notas, que remitían a los autores antiguos, eran más numerosas. Aristóteles explica y critica a Plutarco y al primero le da la última palabra: "No hay que admirar la felicidad de una república ni celebrar al legislador, porque ella se entrena usurpando el dominio de sus vecinos...". ¡Al buen entendedor!

En cuanto a Atenas, a la que consagra tres largas exposiciones, su crítica es evidentemente más mesurada. Incluso el estudio acaba recordando, en nombre de la perfectibilidad, que "nosotros superamos a todas las repúblicas de Grecia". Una vez establecida la distancia se pueden examinar, en detalle, las instituciones y señalar sus errores, que se remiten a uno solo: la excesiva soberanía del pueblo, en el que se confunden todos los poderes. En efecto, falta un poder moderador. Y desde la reforma de Clístenes se había hecho inclinar el régimen hacia "el exceso de democracia", pero la degradación del Areópago por Efialtes fue "funesta a la república". El procedimiento del ostracismo no se presentó más que como maniobra que permitía el dominio de la "facción" más poderosa. Muy lejos de ser una garantía, el gran número de jueces que procedían del tribunal popular de la Heliea parece constituir, al contrario, un peligro puesto que la muchedumbre está más sujeta a las pasiones y a los arrebatos. Cleón, el rival de Pericles, no es más que un "despreciable demagogo". Así pues, ya están presentes los aspectos de la visión y de la crítica liberal al régimen ateniense que se retomarían en la época contemporánea. Sobre la particular cuestión de la representación, Lévesque adopta una posición singular y, a decir verdad, no muy clara. Según él, la idea de representación no es completamente una invención moderna, puesto que Solón ya la había pensado: "Se ha dicho que los ingleses habían sido los primeros que tuvieron la idea de un gobierno representativo: no hay que engañarnos.

[47] Pierre-Charles Lévesque, *Histoire de Thucydide*, París, 1795, pp. VI, XXVII.

[48] Leídas en el año VII y en el VIII y publicadas en las *Mémoires de l'Institut national. Classe des sciences morales et politiques*, año IX, t. III, año XI, t. IV, serán retomadas en los *Études de l'histoire ancienne et de la Grèce*, París, 1811.

Desde la Antigüedad, ya Solón había concebido este gran pensamiento". ¿De qué manera? Por medio de la creación de los nomotetas, esos magistrados encargados periódicamente de la revisión de las leyes, en quienes Lévesque quiere ver el embrión de una representación popular.

Durante estos mismo años, Roma no escapó ni a su atención ni a su crítica, primero en los cursos del Colegio de Francia, después en 1807, en un libro subtitulado en forma de manifiesto: "Obra en la que se ha propuesto destruir los prejuicios inveterados sobre la historia de los primeros siglos de la república, sobre la moral de los romanos, sus virtudes, su política exterior, sus constituciones y el carácter de sus hombres célebres". Prejuicios empedernidos o ilusiones tenaces, en todo caso Lévesque no iba a quedarse callado. Tito Livio y Plutarco son de nuevo señalados. La famosa "constitución mixta" elogiada por Polibio, crisol del poder romano, acumula en realidad los inconvenientes de tres regímenes: monárquico, aristocrático y democrático. Ya que "el Estado sin piloto aprueba las tempestades sucesivas o simultáneas de la tiranía, la anarquía y de la guerra intestina".[49] Globalmente, los romanos que nunca pudieron despojarse de su "primera ferocidad", son presa de un "doble fanatismo": "un amor a la libertad que hizo nacer en ellos los más grandes desórdenes [...] un amor por su patria que les hizo encontrar honestos y bellos, los medios más odiosos para argumentar el poder".[50]

A partir de tales premisas, se comprenderá que ninguno de sus hombres ilustres pueda resistir: ni los dos Brutos ni Mucius Scaevola ni incluso Catón. A Lévesque no le queda más que encaminarse hacia esta apacible conclusión: "Si yo pudiera debilitar en algunos espíritus el entusiasmo que ella [la República romana] ha inspirado durante largo tiempo, creería merecer algo de mi patria y de la humanidad en mi vejez". Sucede igual que para Volney, la tarea del historiador consiste en desengañar. A pesar de estar en 1807, condena esta genuflexión final: "¿Es, entonces, válido que los franceses se arrodillen delante de la grandeza romana? Toda grandeza se desploma frente a la de nuestra nación, delante de la de nuestros héroes".[51] La cortesía está de regreso. ¡Lévesque reencuentra algo de Perrault y de su poema a Luis el Grande! Por cierto, al año siguiente, en cuanto presidente en ejercicio de su grupo en el Instituto, presenta a dicho héroe, y como un discurso circunstancial elabora el informe Dacier sobre la historia y la literatura antigua en Francia desde 1789.[52]

[49] Pierre-Charles Lévesque, *Histoire critique de la République romaine*, París, 1807, p. 142.

[50] *Ibid.*, p. xxxv.

[51] *Ibid.*, p. xxxviii.

[52] *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789, iv Histoire et Littérature ancienne*, por Bon-Joseph Dacier, presentación y notas bajo la dirección de François Hartog, París, Belin, 1989. Con su propio informe consagrado a la literatura francesa,

La referencia a los Antiguos, tal y como la blandía la oligarquía feroz estigmatizada por Lévesque se revela como el no haber sido más que una ilusión. Esclavismo omnipresente y cruel, aristocracia extrema o excesiva soberanía popular, ignorancia casi completa de la idea de representación, tal es la realidad que surgió tan pronto se mira, se corrige, por ejemplo, a Plutarco por Aristóteles o por Tucídides. Se impone además la idea de la diferencia de los tiempos, seguida de la perfectibilidad y del progreso.[53] Para esta doble razón de principio (el pasado no es inimitable) y de hecho (no tiene nada que imitarle), la Antigüedad no es y no debe de ser, un modelo. No debe además, para hablar como lo hace Walter Benjamin, evocando justo el uso del pasado que hace Robespierre, de tiempo lleno, "tiempo actual" –Roma era para él, "un pasado cargado de tiempo actual" surgido del *continuum* de la historia.[54] El tiempo de la historia "monumental", el de las analogías salvajes, ha acabado. Estimar sin más que llegó el tiempo de la historia sería muy presuroso; se busca otra relación con el pasado mientras se diseña el régimen de historicidad moderno. Los jacobinos y sus aliados cometen lo que será la mayor falta de la disciplina histórica: el anacronismo. El paralelo postula una temporalidad homogénea, indiferenciada. En síntesis, ellos, que se piensan como los más modernos, son llevados a razonar como los Antiguos, reconduciendo el paralelo y la imitación, que están vivos en la analogía.

Las dos libertades

Habrá que regresar a Benjamin Constant, o mejor a Mme. de Staël y a Constant para elaborar la distancia entre una nación moderna y las pequeñas repúblicas de la Antigüedad; luego sistematizar y relanzar el paralelo de Antiguos y Modernos, pero primero hay que especificar la libertad de los Antiguos y la de los Modernos para romperlo. La presentación más completa y acabada de Constant es su intervención en 1819, cuando pronuncia su conferencia,

Marie-Joseph Chénier felicita a Lévesque por su traducción de Tucídides, pero es muy crítica en sus páginas sobre Roma: "Empobrece al pueblo con cargas, al pueblo mismo del cual escribe la historia", y siembra "inculpaciones frívolas" y "calumnias" sobre los personajes cuya "gloria está fundada en títulos inmortales" (París, Belin, 1989, pp. 45-46).

[53] Al mismo tiempo, P.-J. Bitaubé, miembro de la clase de literatura y bellas artes, propone una larga memoria: "Observations sur les deux premiers livres de la *Politique* d'Aristote", leída en Mesidor, año IV y Floreal año V, publicada en las *Mémoires* de la clase, año VIII, t. II, y año IX, t. III: insiste, él también, en el tema de la perfectibilidad. Con mucho y más, los antiguos gobiernos representan "la escuela naciente de las instituciones republicanas".

[54] Walter Benjamin, *Poésie et révolution*, trad. M. de Gandillac, París, Denoël, 1971, p. 285.

que se volvió famosa, en el Ateneo Real de París.[55] Sin embargo, una versión anterior había sido publicada en 1814, en *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, y de esbozo en esbozo llegamos hasta los años mismos de plena actividad de la agrupación encargada de las ciencias morales.

La libertad moderna es la libertad civil o individual; la libertad antigua, la participación colectiva de los ciudadanos en el ejercicio de la soberanía. Si esta explicación, en forma y en fórmulas, procede de toda una corriente crítica de la Antigüedad, evocada más arriba, no es sólo una crítica más que desembocaría en una reevaluación, incluso relativa, de Atenas a expensas de Esparta, con motivo de que el individuo ateniense, dedicado al comercio, estaba incomparablemente menos sometido que cualquier otro en Grecia. Esta crítica no procede de la erudición (la lectura de nuevas fuentes antiguas, por ejemplo) y, de cierta manera, hará que sea inútil prolongar la investigación. Al dar la impresión de que lo constante de las dos libertades se deduce de los hechos y que de ahí surgen las consecuencias, Constant no recapitula en las críticas ya emitidas, sino que va más allá. De aquí en adelante, existe la libertad de los Antiguos y la de los Modernos. La primera no es un bosquejo de la segunda; no se pasa de una a la otra. Ellas representan dos tipos o dos modelos distintos, inscritos en dos universos diferentes, con sus propias lógicas y sistemas de valores.

Constant no despliega, pues, ni siquiera a grandes rasgos, una historia propiamente dicha de la libertad desde la Antigüedad hasta la época moderna. Él propone una especie de tipo-ideal en el cual se definen los dos elementos de la pareja, oponiéndose. Además, no es nunca la Antigüedad, sino el presente lo que está en juego a través de esta ficción teórica.[56] Se trata, más bien, de refutar a Mably, y sobre todo a Rousseau, que de leer a Platón, Aristóteles o aun a Isócrates. Por eso, la paradoja de esta visión liberal de la Antigüedad es que la acompaña el regreso a una cierta lectura de las repúblicas al modo de Rousseau, tomándolas como punto de partida de su reflexión.

[55] Benjamin Constant, "De la liberté des anciens comparée à celle des modernes". El Ateneo era entonces una sociedad de enseñanza libre destinada al gran público. Véase las reflexiones y las precisiones de M. Gauchet en su edición de escritos políticos de Constant, *De la liberté chez les modernes*, *op. cit.*, pp. 43-53.

[56] Pronunciada en febrero, la conferencia se inscribe en un curso iniciado el 2 de diciembre de 1819, consagrado a la Constitución inglesa. En marzo del mismo año, Constant entra finalmente a la Cámara. "En ocasión de un tema erudito, escribe Kurt Kloocke, logra dar una nueva expresión a la conciencia política, más o menos latente todavía del grupo liberal, al ligar el movimiento liberal a la Revolución y a la Carta" (Benjamin Constant, *Une biographie intellectuelle*, Ginebra-París, Droz, 1984, p. 240, n. 64).

Plutarco está todavía ahí, ¡incluso si se reconoce el carácter "completamente moderno" de Atenas![57]

Sin embargo, el mismo hombre que al teorizar las dos libertades pone una distancia radical con respecto a los Antiguos, puede anotar, casi al mismo tiempo, en su *Diario*: "Viviría cien años para estudiar únicamente a los griegos".[58] De hecho, Constant quien, además de latín había aprendido el griego, nunca deja de estudiar a los autores de la Antigüedad. Mientras tuvo una estancia en Edimburgo entre 1783-1784 –lugar de su verdadera formación universitaria–, además de otros cursos tomó uno de literatura griega; poco después emprendió la traducción de la historia griega del escocés John Gilles (1786).[59] Con el título de *Essai sur les moeurs des temps héroïques* publicó en París la traducción del capítulo dos. Pero lo más importante es que Grecia no dejó de acompañarlo en lo que fue el gran tema de reflexión de toda su vida: la religión.[60] A diferencia del Oriente, siempre sumiso a las castas sacerdotales, Grecia se reveló como "institutriz" de la libertad, ya que en su religión no dominó ningún colegio de pontífices. Ésa fue una libertad primordial. Si bien participó en el culto lanzado por Winckelmann a la belleza griega, Constant puso el acento sobre la espontaneidad, la libertad y la humanidad del "genio griego", que es juventud y revelamiento.[61] Desde ese momento, el mundo progresó, pero del mismo modo también envejeció y la espontaneidad se embotó. Por todo esto, leer a los griegos y evocar su vida suscita nostalgia, ellos que en esos años eran vistos como los primeros, los iniciadores, que no pudieron tener más modelo que la naturaleza.

La nostalgia, sin duda presente en la obra de Constant (incluso en un texto aparentemente de pura reflexión política como la conferencia de 1819), está muy controlada. A diferencia de los ilustrados, como Mably y Rousseau, quienes no "dudaban", se debe tener plena conciencia de las "modificaciones

[57] B. Constant, "De l'esprit de conquête...", art. cit., p. 183, n. 3.

[58] *Idem*, *Journal intime*, 2 de abril de 1804; véase P. Deguise, "Coppet et le thème de la Grèce", en *Actes et documents du 2e colloque de Coppet*, Ginebra, Slatkine y París, Champion, 1977, pp. 325-345.

[59] Ésta es la primera historia moderna o la primera con la del inglés John Mitford, cuyos dos primeros tomos aparecieron dos años antes.

[60] K. Kloocke, *op. cit.*, sobre todo pp. 15, 17, 18, 27, 119, 125, 328.

[61] P. Deguise, art. cit., pp. 335-338. "Los antiguos estaban en toda la juventud de la vida moral; nosotros estamos en la madurez, probablemente en la vejez", se deduce que el entusiasmo, una convicción total, nos es ya inaccesible; "nosotros ya no tenemos sobre las cosas más que una convicción débil y flotante; por lo incompleto nosotros buscamos en vano aturdirnos. La palabra ilusión no se encuentra en ninguna lengua antigua, porque la palabra no se crea más que cuando la cosa no existe ya" (B. Constant, "De l'esprit de conquête...", art. cit., p. 184).

aportadas a las facultades del género humano en dos mil años".[62] Entre el hombre antiguo y el moderno la distancia se hizo más profunda. Al primero le corresponde "la participación activa y constante del poder colectivo", fuente de un "placer vivo y repetido" que nace del "ejercicio real de una soberanía efectiva"; al segundo, una soberanía que no es más que una "suposición abstracta y el gozo apacible de la independencia privada".[63]

El placer "intenso" está del lado de los Antiguos, mientras que los Modernos aspiran a un goce "apacible", "tranquilo", un poco gris y aburrido; en suma, burgués, muy precioso y, sin embargo, tan difícilmente adquirido que no se podría renunciar a él. La "seguridad en los goces privados" es la consigna de los Modernos. Confundir los tiempos y las libertades ha producido "todos los males", pero incluso el error, estima Constant, sería "excusable" (Lévesque, en 1787, escribía a propósito de Mably, "respetable"). ¿Por qué? "No sabríamos leer las bellas páginas de la Antigüedad [...] sin añorar alguna emoción de un género particular que no he podido percibir en nada de lo que es moderno". De la emoción surge la nostalgia, y "luego de que uno se abandona a esos lamentos es imposible no querer imitar eso que uno extraña", con mayor razón, entonces, si se vive bajo "gobiernos que sin ser fuertes eran vejatorios, absurdos en principio y miserables en acción".[64] Se explica, así, la atracción y la fuerza de oposición de estos modelos antiguos que, a lo largo de toda la larga noche medieval, brillaban y hacían señas. Hasta la famosa exclamación de Saint-Just: "El mundo está vacío desde los romanos, y su memoria lo llena, y profetiza de nuevo la libertad".

Pero al rechazar deslizarse a la nostalgia del deseo de imitación, Constant se cuida de no olvidar que la apuesta de su reflexión inicial es el interés por el presente de Francia. Su adversario principal es Rousseau, y la Antigüedad es un momento obligado de su argumentación, ya que *El contrato social* ha unido los tres términos: libertad, esclavismo y representación.

Al poner en juego la oposición de la libertad y del esclavismo, Rousseau lanzó una prohibición categórica al régimen representativo. Después de señalar el lazo existente entre la libertad de unos y el esclavismo de otros, en particular en Esparta donde se veía la unión de la perfecta libertad y el esclavismo extremo ("los dos excesos se tocan"), continuaba: "Para ustedes, pueblos modernos, que no tienen esclavos, ustedes lo son, ustedes pagan *su* libertad [...] En el momento en que un pueblo se pone en manos de sus representantes, ya no es libre, no lo es más". Al jugar con el sentido de la palabra "esclavo",

[62] B. Constant, *De la liberté chez les modernes*, *op. cit.*, p. 503.

[63] *Ibid.*, pp. 501-502.

[64] *Ibid.*, p. 502.

pasaba del sentido real al metafórico, oponiendo así la libertad de los Antiguos al "esclavismo" de los Modernos.

Constant retoma el debate precisamente en este punto y concentra su atención en torno de los tres mismos términos. De la libertad de Antiguos y Modernos, o ¿por qué los Modernos no pueden ir más allá del gobierno representativo que los Antiguos ignoraron?, rechaza, en primer término, la idea de que los hombres de la Antigüedad hubieran conocido el principio de la representación. Al contrario de eso que a veces se sostuvo, ni los éforos espartanos ni incluso los tribunos romanos fueron, propiamente hablando, representantes. Tampoco hace mención de los nomotetas tan apreciados por Lévesque. En cuanto al régimen galo, a veces invocado, siempre teocrático y guerrero, se sitúa en las antípodas del régimen representativo. Los antiguos ignoraron un sistema que es "un descubrimiento de los modernos [...] ellos no pudieron sentir la necesidad ni apreciar sus ventajas. Su organización social los llevaba a desear una libertad absolutamente diferente de aquella que ese sistema nos asegura".[65] Ése es el postulado que la historia viene a confirmar.

Después de Rousseau, Constant reconocía el lazo entre la libertad antigua (en su misma posibilidad) y el esclavismo, sin el cual "veinte mil Atenienses no habrían podido deliberar todos los días en la plaza pública".[66] De la misma manera que Rousseau, él desprende del primer sentido de la palabra "esclavismo" su segundo sentido, para concluir que el esclavismo del individuo antiguo reside "en todas sus relaciones privadas".[67] De forma operativa, el esclavismo lo es doblemente, pero sólo en los límites del mundo antiguo, no más allá. Por el contrario, la representación, lejos de ser un signo de servilismo, debe concebirse como el indispensable corolario de la libertad moderna, definida como "goce apacible de la independencia privada". Ella funciona como una "procuración", y el representante ocupa el lugar de un "intendente". Al permitir al individuo no ser un "esclavo" en el dominio público, aunque no se gobierne por sí mismo, la representación viene a bloquear el torniquete de la libertad y del esclavismo establecido por Rousseau. Los Antiguos son libres y esclavos. Para ser libres, deben a la vez tener esclavos y ser esclavos. Los Modernos son libres y están representados. Para ser libres deben estar representados. La gran división bien se opera con el principio representativo.

Esto es lo que reconocerá en su momento Chateaubriand, en el prefacio de su *Essai sur les révolutions*, en 1826. Al tomar distancia (no sin coqueterías)

[65] *Ibid.*, p. 494.
[66] *Ibid.*, p. 499.
[67] *Ibid.*, p. 496.

con su libro de juventud y sus paralelos salvajes entre Revolución y Grecia, explica "Yo siempre razoné en el *Ensayo* según el sistema de la libertad republicana de los Antiguos [...] no había reflexionado mucho sobre este otro espacio de libertad, producto de la Ilustración y de la civilización perfeccionada: el descubrimiento de la república representativa ha cambiado toda la cuestión".[68]

IMITACIÓN, ACCIÓN, ILUSIÓN

El esclavismo en sentido propio o figurado, como ilusión y como acción, y sobre todo su relación con el pasado en las revoluciones modernas son otras cuestiones que Marx, lector de Constant, reencuentra y retoma por partes. En *La Sagrada familia* (1845) critica a los jóvenes hegelianos y su teoría de la pasividad de las masas como causa del fracaso del gobierno revolucionario, cuestión que lo lleva a regresar sobre el proyecto de Robespierre citándolo: "¿Cuál es el *principio fundamental* del gobierno democrático o popular? [...] La virtud. Entiendo la virtud *pública* como aquella que hizo tan grandes maravillas en *Grecia* y *Roma* y que realizaría todavía más admirables maravillas en la Francia republicana; la virtud de que no es otra cosa sino el amor a la patria y a las leyes". Robespierre designa, formalmente, a los atenienses y a los espartanos como "pueblos libres". Evoca en todo momento al *pueblo* en el sentido de la Antigüedad y cita a sus héroes y a sus corruptores: Licurgo, Demóstenes, Milciades, Arístides, Brutus y Catilina, César, Clodio y Pisón. Marx pasa después a Saint-Just, y recuerda su famosa frase sobre la vacuidad del mundo desde los romanos; el retrato del republicano queda trazado al más puro estilo antiguo (inflexible, frugal, probo, etc.) y su consigna fue: "¡Que los hombres revolucionarios sean como los romanos!"

Se puede llegar a la conclusión que recoge en una frase: "Robespierre, Saint-Just y su partido sucumbieron porque confundieron la antigua república realista y democrática que descansaba sobre los fundamentos del *esclavismo real*, con el *Estado representativo moderno*, espiritualista y democrático que descansa en el *esclavismo emancipado*, la *sociedad burguesa*".[69] La república antigua es realista. Están, por un lado, los esclavos, clara y realmente esclavos

[68] F. R. de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 23. Sobre la marcha de su reflexión, véase el papel que atribuye Chateaubriand, en las *Mémoires d'outre-tombe* (t. 1, p. 220), a su viaje a América (Washington no es exactamente Cincinato).

[69] François Furet, *Marx et la Révolution française*, textos de Marx presentados, reunidos y traducidos por Lucien Calvie, París, Flammarion, 1986, p. 168 (texto de Marx) y pp. 33-34 (comentarios de Furet); véase también Harold Rosenberg, *La Tradition du nouveau*, trad. fr., París, Minuit, 1962, pp. 153-154.

y, por el otro, los ciudadanos, que tienen la carga y el monopolio de la política. Para emplear el vocabulario de Marx, que no existía en ese tiempo, no hay ningún lugar para la ideología. Al contrario, la democracia moderna es un Estado "espiritualista". Disimula, y se disimula a sí misma, su fundamento real que es el asalariado. Traducido a la dominación burguesa, el Estado moderno no es sino un esclavismo "emancipado". El régimen representativo, que toma el sitio y el lugar de la democracia directa, se impone como corolario del reemplazo del esclavismo real por este esclavismo emancipado. Tenemos ahí una especie de eco transformado de la posición de Rousseau. Lejos de ser, como para Constant, el indispensable garante de la libertad moderna (privada), la representación es también inevitable como mistificadora.

La confusión entre lo antiguo y lo moderno genera ilusión y fracaso. Pero de esta ilusión inicial –la ilusoria identificación con los Antiguos, de la que Constant se había convertido, *más y mejor* que otros antes que él, en el analista más riguroso– se pasa con Marx, muy pronto, a otra forma o modalidad de ilusión: aquella que toca a los actores mismos en su actuar; el desequilibrio entre eso que ellos creen llevar a cabo y lo que hacen realmente:

> ¡Qué enorme ilusión: estar obligado a reconocer y a sancionar *en los derechos del hombre* a la sociedad burguesa, la sociedad de la industria, de la competitividad general, de los intereses privados que persiguen libremente *sus fines*, la sociedad de la anarquía, del individualismo natural y espiritual alienado por sí mismo, y querer al mismo tiempo aniquilar *a posteriori* en algunos individuos las manifestaciones vitales de esta sociedad, pretendiendo remodelar *a la antigua* la *cabeza* de esta sociedad!

Robespierre y Constant encarnan dos perspectivas y dos momentos de la instauración del reino de la burguesía. Sencillamente el primero no lo sabe, no puede y no quiere saberlo. De ahí lo "trágico" de esta ilusión, por ejemplo, cuando Saint-Just, el día de su ejecución, mostrando con el dedo el gran cuadro de los *Derechos del hombre* colgado en la sala de la conserjería, grita con un aire de coraje: "¡Sin embargo, soy yo quien hizo eso!" Ese cuadro proclama "el derecho de un hombre que no puede ser hombre de la comunidad antigua, puesto que las condiciones de existencia económicas e industriales tampoco son las antiguas".[70] Todo está dicho en esta escena de tragedia que Marx esboza con un trazo rápido. El equívoco estalla, incluso salta a la vista. Saint-Just muere precisamente por no poder verlo: el hombre de los derechos humanos no puede ser aquél de la República antigua.

[70] *Marx et la Révolution française*, *op. cit.*, p. 169.

No hay lugar, añade Marx, para "justificar históricamente la ilusión de los Terroristas". Retomando por su cuenta el concepto de ilusión, Marx se inscribe al mismo tiempo en esta corriente crítica de la Revolución, recapitula y se separa de ésta, haciendo valer otra dimensión de la ilusión, de la que no se sabe todavía si ella es constitutiva de toda acción histórica.

A partir del mal *remake* político que se juega en Francia entre 1848 y 1851, colocada bajo el signo de la caricatura (que terminaría con el sobrino en el papel del tío), el análisis será retomado y prolongado. Al examinar la relación de los hombres con el pasado, sobre todo en periodos de crisis, el preámbulo de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* (1852) viene a aportar esta "justificación" histórica dejada en suspenso. Este texto, importante desde el punto de vista teórico según uno de sus comentadores más cuidadosos, fue minimizado en la obra de Marx.[71] Probablemente porque comienza con un desatino: la invocación de la célebre ley hegeliana de la repetición histórica de acontecimientos y de personajes, con este aditivo o correctivo: ¡a la tragedia le sucede la farsa![72]

Marx define, en seguida, la relación que los hombres mantienen con el pasado:[73] hacen su propia historia, pero con las "condiciones directamente dadas y heredadas del pasado; la tradición de todas la generaciones muertas pesan como una pesadilla (*Alp*) en el cerebro de los vivos"; tal es, parece, el régimen ordinario de la acción. Despiertos, los vivos son, sin embargo, como durmientes presas de un mal sueño, del que buscan escapar. Los muertos, que no dejan de regresar, los acosan.

Sin embargo, es en tiempos de crisis cuando los hombres buscan ser más creativos, cuando esta relación de dependencia en relación con el pasado, lejos de abolirse se vuelve todavía más fuerte y más necesaria.

> Es precisamente en esas épocas de crisis revolucionarias que apelan temerosamente a los espíritus (*Geister*) del pasado para que los socorran, es cuando toman prestados sus nombres, sus consignas, sus costumbres para ensayar una nueva escena de la historia bajo un disfraz respetable y con el lenguaje prestado. Es así como Lutero toma prestada la máscara del apóstol Pablo, y la Revolución de 1789 a 1814 se reviste sucesivamente con las costumbres de la República romana y luego con las del Imperio romano.

[71] Paul-Laurent Assoun, *Marx et la Répétition historique*, París, PUF, 1978.

[72] *Ibid.*, pp. 66-105.

[73] Karl Marx, "Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte", en *Marx et la Révolution française*, *op. cit.*, pp. 245-246.

Cuanto más se esfuerza por buscar la novedad, más es llevado uno a voltear con ansiedad hacia el pasado. Simplemente la "pesadilla" diaria se transforma en un sueño vigilante, y el pasado sufrido en pasado elegido (Lutero toma la máscara de Pablo; la Revolución, la de los ropajes romanos). Pero la angustia permanece igual: no dispone de las palabras para expresar la acción presente.

En este punto, Marx introduce una esclarecedora comparación con el aprendizaje de una lengua extranjera. Cuando el debutante retraduce a su lengua materna, él no posee, en realidad, la nueva lengua; sólo se "apropiará del espíritu" en la medida en que "se sirva de ella libremente, y cuando sepa moverse sin reminiscencias olvidando su lengua de origen". El pasado es como una lengua materna, uno debe "olvidarla" para apropiarse del espíritu del presente. Para no traducir (o imitar) sino crear.

Queda una tercera modalidad de relación con el pasado: ni presencia de pesadilla ni llamada angustiosa a las generaciones anteriores e imitación, sino claramente una parodia. Como se mostró en 1848, esta tercera modalidad es, sin duda, la más mecánica y la más ilusoria. Esto no significa, de ninguna manera, que no esté al alcance o sin efectos muy reales. Es claro que la obsesión de Luis Napoleón se vino a encontrar con la de los franceses, que "como ellos hicieron su Revolución no pudieron liberarse de los recuerdos napoleónicos".

Si el pasado son los muertos rondando en torno de los vivos, Marx expresa aun de otra manera esa relación con los muertos. En un lenguaje que hace pensar en Michelet y en las actitudes del siglo XIX frente a la muerte, él distingue la "resurrección de los muertos" (Lutero y Pablo, Cromwell y los profetas, la Revolución y los héroes antiguos) de la "evocación de los espectros" (1848 no hizo "sino evocar el espectro de la gran Revolución francesa"). De la resurrección a la simple evocación, de la imitación a la caricatura: mejor el primer enfoque, con su voluntad mal garantizada pero con la certeza de crear lo nuevo, que puede suscitar el heroísmo y volver a encontrar la tragedia, mientras que la segunda, con su cuidado de crear la ilusión de lo antiguo ("reaparecen las viejas fechas, los viejos edictos [...] y todos los viejos esbirros que parecían desde hacía ya tiempo caídos en descomposición"), practica la manipulación y se mueve en la trivialidad. Se reconoce fácilmente "al aventurero que disimula los rasgos de una trivialidad repulsiva bajo la máscara mortuoria de fierro de Napoleón". Sólo reinan la reconstitución histórica, la parodia y el charlatanismo.

Planteado ya este marco general se "justifica", o al menos se explica históricamente, la ilusión de los Terroristas. Todos, en efecto, Robespierre y Saint-Just, pero también Cromwell y Lutero, viven en la ilusión. Y el llamado

a los muertos, lanzados uno tras otro, aparece primero como una condición de posibilidad de su acción –vencer el miedo y disponer de las palabras para decírselas a ellos mismos y a los otros–. "La resurrección de los muertos en estas revoluciones sirve para magnificar las nuevas luchas, no para parodiar las antiguas; para exagerar en la imaginación la tarea por cumplir, no para ahuyentar su solución refugiándose en la realidad; para reencontrar el espíritu de la Revolución y no para hacer regresar su espectro". Necesaria e inevitable es esa relación con los muertos que permite a los actores cumplir la "tarea" de su época.

¿Cuál era esta tarea para los revolucionarios franceses? Liberar e instaurar la sociedad burguesa, responde Marx. Ahí acaba por articularse la otra dimensión de la ilusión, o de sustituirse con otra definición: la ilusión como manera de ocultarse a sí mismo el alcance real y efectivo de eso que está por realizarse. De ahí la costumbre, las palabras prestadas, el exceso de la frase sobre el contenido; en pocas palabras, el juego "forzado" de los actores. De los revolucionarios que desde ese momento regresan en el texto disfrazados de "gladiadores" de la sociedad burguesa, Marx escribe que ellos encontraron en las severas tradiciones clásicas de la República romana "los ideales y las formas de arte, las ilusiones que habían necesitado para ocultarse a sí mismos el contenido limitado, burgués de sus luchas y para elevar su entusiasmo a nivel de gran tragedia histórica". Gladiadores, ellos son un espectáculo, se dan en espectáculo y son, para terminar, el espectáculo. Pero ya establecida la nueva forma de sociedad, la "Roma resucitada" regresó a su tumba o, más aún, se guardaron los accesorios en los entresijos de la historia: Constant y Guizot pudieron reemplazar a los tribunos.

Esta relación imaginaria del pasado (para tomar otro vocabulario) y esta función del imaginario en la historia –que aquí no está orientada expresamente a la lucha de clases– no podría, empero, perpetuarse. La revolución del siglo XIX, social y ya no política, enseñó a "dejar a los muertos enterrar a sus muertos": ella deberá trazar su "poesía", no del pasado, sino "solamente del porvenir". Será futurista y deberá hacer del pasado tabla rasa. La tradición que hasta entonces pesaba sobre el cerebro de los vivos, revela ser nada más que una "superstición", que debe empezar por "liquidarse". "Las revoluciones anteriores tenían necesidad de reminiscencias históricas para disimular ellas mismas su propio contenido [...] Antes, la frase desbordaba el contenido, ahora es el contenido el que desborda la frase". Marx no podía prever los "excesos" del contenido sobre la frase que también hizo; sin embargo, fue el salto hacia el socialismo real para los países. El oponer, para terminar, revoluciones pasadas y revoluciones del mañana, lo condujo a restringir el alcance de su texto, pareciendo no conservar más que la ilusión-disimulación. Al

no provenir más que de la superstición (una religión del pasado, que como todas va a desvanecerse) no es sino una forma de autodisimulación desplegada por los mismos autores. De ahí el exceso de la frase sobre el contenido: la llamada a los héroes antiguos y a la tragedia, mientras que no se trataba más que de un drama terriblemente burgués.

Éste iba a ser el porvenir político del concepto de ilusión, convocado para dar cuenta, en particular, de la relación que sostuvieron los jacobinos con la Antigüedad, que al reclamarse repúblicas antiguas, "confundieron" el tiempo y los lugares, las circunstancias y los nombres. Ellos quisieron hacer de Francia una nueva Esparta: de ahí la catástrofe. El anacronismo no perdona. Se debe dejar al pasado ser el pasado. Confusión, ilusión y fracaso de la acción; fracaso incluso preparado por una confusión, una ilusión y un error del pensamiento, operado y propagado por filósofos como Mably y, sobre todo, por Rousseau. He aquí por qué se dio el Terror. Aquí está la clave de la confusión de su origen intelectual.

Marx no acepta esta explicación del imaginario forjado en el medio de los ideólogos. Pero la transforma; alargando el tiempo de aplicación la ve como una ley de la historia, antes de controlarla (esta religión del pasado no es más que una superstición) y de restringirla, y denunciar en ella una relación caduca con el pasado. El porvenir debe regir de ahí en adelante, no los muertos. Hay que dejar a los muertos enterrar a sus muertos.

Resta regresar, por un momento, al postulado de la tesis inicial. ¿Es seguro que los jacobinos (ante todo Robespierre y Saint-Just) hayan querido "imitar" a Roma y a Grecia? No es muy seguro, o al menos no es tan sencillo. Recurrir a los Antiguos funciona, ya lo hemos visto, como invocación, como irrupción del "pasado" en el presente a modo de analogía. Es como una conjuración de un porvenir inasible, que permite decir (y "hacer"), y por lo tanto es tranquilizante, aunque también es una paradójica imitación, puesto que en el mismo momento que convoca a los modelos proclama su distancia en relación con todo modelo. Ella, sobre todo, es un equívoco. Tiene por hogar unificador una visión de la Antigüedad, primero concebida como inauguración y ruptura, pero ruptura instauradora o preceptora. De ahí el lugar cardinal ocupado por la figura del legislador o, para retomar las palabras de Hanna Arendt, el papel esencial de inspiración desempeñado en "el *pathos* romano de la fundación".[74] Aunque, más allá del aspecto de polémica caliente que ganó justamente en el ambiente de Termidor –cuando Volney denunciaba a

[74] Hanna Arendt, *La crise de la culture*, París, Gallimard, 1985, p. 183. Así, Arendt da cuenta en profundidad de la predominación de la referencia romana; véase también, *Essai sur*

la nueva secta de idólatras de la Antigüedad–, la acusación de imitación llegó a convertirse en un *topos*. El modelo de libertad de los Antiguos y los Modernos representa una versión desangelada, que permitía comprender y explicar el error, primero intelectual, de aquellos que a través de Mably y de Rousseau habían querido imitar a las antiguas repúblicas. Como instrumento de inteligibilidad ayudaba a pensar la Revolución negativamente: lo que habría sido pero no fue. Pero haciendo este recorrido polémico y político por la Antigüedad, no se libró (no de manera deliberada, sino simplemente porque no se tenían los medios) de una reflexión seria sobre la ambigüedad original de la Revolución:[75] afirmar al individuo y sus derechos, pero a través del colectivo, mientras uno se compromete en una lucha inaudita para sustituir la soberanía del rey por la soberanía de la nación.

Al desarrollar esta perspectiva muy crítica, los termidorianos, los ideólogos y los liberales proponían un modelo de acción libre del "fardo del pasado, ellos que por la acusación de recurrir a los Antiguos tenían 'ilusión' de comprender lo que había pasado y que, sobre todo, no tenía que producirse una vez más".[76] Contra la historia monumental, y para acabar con ella, se presentaban como de la "historia crítica" –aquella que siempre, según la tipología nietzscheana, carga con el pasado en justicia y lo condena en nombre y a partir del presente, a la vez que anima muy pronto una aproximación "anticuaria", cuidadosa de filiación, de genealogía y de continuidad–. Pero ante todo sobre la historia de Francia, cuestión que aparecerá claramente con la Restauración.[77] En todo caso, parece en extremo urgente y útil diseñar a grandes rasgos otra Antigüedad (la verdadera) donde el paralelo esté prohibido y la analogía no opere más, y que haga imposible la identificación. En manos de los ideólogos, después de las de los liberales, el modelo de las dos libertades lentamente forjado a lo largo del siglo XVIII fue un arma para las luchas del presente, un cuadro interpretativo general, y un instrumento heurístico para revisitar el mundo de los Antiguos.

Este radical distanciamiento político pesará, no sin reiteraciones y desplazamientos, de modo persistente, en los siglos XIX y XX, en las relaciones que de

---

la Révolution, París, Gallimard, col. Tel, 1967, pp. 291-292, 306. La fundación estaría del lado romano, y lo que es el legislador, del lado griego.

[75] Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, París, Gallimard, 1989, pp. 19-35.

[76] Pierre Manent (en *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, París, CalmannLévy, 1987, pp. 188-189) sugiere que Constant incrimina la imagen de la ciudad antigua para no tener que volver a cuestionar el fundamento del liberalismo que es la soberanía popular.

[77] Marcel Gauchet, *Philosophie des sciences historiques. Le moment romantique*, textos reunidos y presentados por M. Gauchet, París, Seuil, 2002; François Hartog, *Le XIXe siècle et l'Histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, París, Seuil, 2001.

ahí en adelante sostendrá Francia con eso que se convertirá en la Antigüedad clásica. Con ella se tiene como una obligación de larga duración o una particularidad con la cultura francesa que no es separable, por supuesto, de la Revolución. En otros lugares de Europa, las tradiciones alemana, inglesa, italiana, etc., obedecen a otras coacciones que responden a otras apuestas, y que se organizan de manera distinta; sin omitir, del otro lado del Atlántico, a la Revolución americana y a la tradición alcanzada por los padres fundadores, ya que "sin el ejemplo clásico cuyo brillo atravesaba los siglos, ninguno de los hombres de las revoluciones, de ambos lados del Atlántico, habrían tenido el coraje para emprender lo que debía revelarse como una acción sin precedente".[78] Ese juicio de Hanna Arendt es suficiente para señalar un factor común en las dos experiencias revolucionarias o, mejor dicho, eso que puede volverlas posibles y, finalmente, tan diferentes.

En 1931, Benedetto Croce se atrevió a introducir una reflexión sobre la libertad partiendo de la conferencia de Constant, a la cual no dudó en calificarla de "memorable", incluso si para él, teórico del historicismo y filósofo de la libertad, el problema estaba mal planteado. Históricamente no se puede oponer lo moderno y lo antiguo, ni la libertad de los Modernos con la de los Antiguos. "Frente a Grecia, Roma y la Revolución francesa, que habían hecho suyo el ideal grecorromano, se encontraba instalado el momento presente, como si el presente no fuera la confluencia de toda la historia y el último acto de la historia, como si se pudiera, por una oposición estática, romper eso que forma una serie única de desarrollo".[79] El presente no se beneficia de ninguna extraterritorialidad. Además, Croce no deja de señalar que si Constant operó esta dicotomía, fue por hostilidad al jacobinismo, con toda su imaginería grecorromana, y por la repugnancia frente al Terror. Pero él insiste que hay que ir más lejos: el jacobinismo no encuentra su origen ni su inspiración primera en la imitación de la Antigüedad, sino antes que nada en el antihistoricismo de los siglos XVII y XVIII, con su culto de la naturaleza y de la razón. Si Licurgo representa una invitación a lo sublime, Esparta era, ante todo, una aproximación al estado de naturaleza. También un historicista consecuente debe ir hasta los teóricos clásicos del derecho natural para encontrar a los últimos responsables que, al menos intelectualmente, hicieron posible

[78] H. Arendt, *Essai sur la Révolution*, *op. cit.*, p. 291; véase Meyer Reinhold, *Classica Americana. The Greek and Roman Heritage in the United States*, Detroit, Wayne State University Press, 1984, pp. 95-115; John Greville Agard Pockock, *The Machiavellian Moment*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

[79] Benedetto Croce, "Constant e Jellinek: intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni", en *Etica e Politica* (1931), Bari, Laterza, 1956, pp. 301-308.

esa confusión. Al criticar siempre con razón a los jacobinos, Constant permanecía aferrado a la misma matriz intelectual que ellos.

Del lado inglés domina, a mediados del siglo XIX, la figura de George Grote.[80] Banquero, hombre político radical, discípulo de James Mill, es autor de la gran historia de Grecia, la primera en ser ampliamente leída y traducida, en la cual se expresa ante todo una visión liberal y democrática de la ciudad griega, de Atenas sobre todo. Sin sorpresas, el tema de las dos libertades no ocupó ningún lugar. La puesta a distancia política de los Antiguos no tenía razón de ser, al contrario. Atenas es una prefiguración y una fuente de inspiración. En ella se encuentran los orígenes del gobierno democrático, los principios de libertad de pensamiento y de la investigación racional. En esta misma línea, Grote rehabilita a los sofistas. La libertad era la del individuo: valía en el ágora, en la asamblea del pueblo, como vale ahora en Westminster. Y si los atenienses perecieron por los golpes de pretendidos "excesos" de la democracia, no lo fue, en realidad, por haber sido muy demócratas, sino más bien por no haberlo sido lo suficiente.

Hasta ese momento, en Francia, se hablaba sobre el mundo antiguo al estilo de Plutarco. El término "Antiguos" designaba indistintamente a griegos y a romanos. El paralelo los había reunido durante largo tiempo y todavía los contenía. En Alemania, las cosas fueron más complejas: desde Winckelmann hasta Nietzsche y más allá, ellos se pensaban griegos ante todo, y más que todo. Pero los romanos también tenían su lugar, que no era pequeño. Pensemos en las *Lecciones de la filosofía de la historia* de Hegel, o en el monumento que fue la obra de Mommsen. Los romanos son los inventores del derecho del Estado. Entonces, no se puede no tomar en cuenta a Roma, sobre todo durante todo el tiempo en que Alemania se enfrasca en lograr eso que los griegos no supieron realizar: un Estado nacional. Por esta razón, el simple modelo de los dos términos, como el de las dos libertades antigua y moderna, ya no podría ser operativo.

Pero sobre todo, en la perspectiva francesa marcada por la Revolución, la imitación de la Antigüedad fue contemplada sólo como una copia forzada. Marcada negativamente, está estigmatizada como un obstáculo a la acción o, más grave aún, como su descarriamiento. La imitación procede de una ilusión

[80] Arnaldo Momigliano, "George Grote et l'étude de l'histoire grecque", en *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, Gallimard, pp. 361-362; Chryssanthi Aviami, "Libertà liberale contra libertà antica. Francia en Inghiltera, 1752-1856", en *I Greci*, vol. 3, *I Greci oltre la Grecia*, Turín, Einaudi, 2001, pp. 1311-1350; Edward Bulwer Lytton, *Athens: Its Rise and Fall, With views of the literature, philosophy, and social life of the Athenian People*, Bicentenary edition, Oswyn Murray (ed.), Londres, Routledge, 2004, pp. 1-33. Grote no hizo mención del libro publicado en 1837, o sea, nueve años antes de su propia historia.

y ella misma es productora de ilusiones, proclaman los termidorianos, hasta llegar incluso a la idea de que los jacobinos hubieran querido reconstituir a Francia, transformándola en una antigua o una nueva república antigua, y esto se convierte en un lugar común. Esta idea será frecuentemente considerada, a lo largo de todo el siglo XIX e incluso más allá; hay que esperar a que la historiografía reciente de la revolución, comprometida en otras batallas (con la revolución bolchevique), se desinterese por la cuestión.

Por su lado, los alemanes se dedicaron a fundar su relación con los Antiguos sobre una definición positiva de la imitación como creadora, reencontrando o retomando el sentido del latín *aemulatio* o del griego *zelos*. Asimismo, tanto Winckelmann como Humboldt, y muchos otros, se volvieron sus abogados convencidos. En Francia, la Revolución y sus "malos" usos de la Antigüedad, estigmatizados por condenar los excesos pero también por explicarlos, habían cerrado la vía de la imitación creativa (ya cuestionada por los Modernos, como Perrault) e impuesto otro modelo de ruptura (una variante crítica de ésta más general del que la Revolución había querido instaurar): el de la libertad de los Antiguos y de la libertad de los Modernos. A partir de aquí habrá entre los dos un hiato, más bien un foso, que no debía intentarse franquear.

Capítulo III

Un Moderno entre los Antiguos: Johann Joachim Winckelmann

El inicio de la última querella sobre la pareja de Antiguos y Modernos requiere prolongar un poco las preguntas a partir de un autor que, tanto su vida como su obra, se inscriben entre esta dupla. Este personaje es J. J. Winckelmann, quien llegó de Dresde para instalarse en Roma en 1755; de ahí pensaba ir a Atenas, pero finalmente nunca fue. Jamás pisó París y murió asesinado en Trieste, en 1768. Algunos quisieron ver en él un Antiguo entre los Modernos, otros más bien un Moderno entre los Antiguos. Aquí nos detendremos sólo en un aspecto y en un momento de su trayectoria: la recepción que tuvieron en Francia sus *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en pintura y escultura*, publicadas en 1755, y que fueron inmediatamente traducidas al francés. Sobre la manera de trabajar y el proyecto intelectual de Winckelmann sabemos mucho más a partir de la publicación de la aguda investigación que realizó Élisabeth Décultot en un fondo de archivos, hasta entonces apenas explotado. Los cuadernos de extractos que Winckelmann nunca dejó de copiar, representan más o menos 7 500 apretadas páginas. "Según la costumbre erudita antigua, él efectivamente había adoptado la actitud de consignar por escrito pasajes enteros de sus lecturas, constituyendo con ellos una vasta biblioteca privada, portátil y manuscrita que no le abandonó nunca".[1] Sin embargo, la literatura francesa moderna ocupó el primer lugar en sus cuadernos. Así como lee y medita sobre Voltaire, también se detiene larga-

[1] Élisabeth Décultot, *Johann Joachim Winckelmann. Enquête sur la genèse de l'histoire de l'art*, París, PUF, 2000, p. 4.

mente en Perrault y los autores de la Querella. Como broma o ironía de la historia, sus papeles guardados en el equipaje del ejército de la milicia de Italia, con todas las obras de arte que él consideraba reunir en su "último domicilio" en el país de la libertad, ¡acabaron en la Biblioteca Nacional de París!

Política y estética

Presentar el siglo xviii, sobre todo en su segunda mitad, como un "regreso" a la Antigüedad sería muy simplista, aunque es cierto que en esta época imperó un gusto por rodearse de una decoración a la antigua. No hay duda de que el descubrimiento de las villas enterradas bajo la lava del Vesubio, Herculano en 1738 y Pompeya diez años después, representó un *shock* que tuvo efectos de amplificación. Y es que por primera vez se penetraba *en* la Antigüedad irrumpiendo su silencio milenario. Bruscamente, estaba ahí, bajo nuestros ojos, al alcance de nuestras manos, en su vida misma, sorprendida por la muerte.[2] El siglo xviii se dispuso, de manera más profunda, a reinterpretar la Antigüedad y a singularizar a Grecia, que no ocupaba más que un magro lugar en los estudios, en especial en Francia.[3] En la lucha contra el absolutismo, en efecto, se dedicaron a retrabajar la referencia con los Antiguos y a repolitizar la relación con las antiguas repúblicas. Ahí donde el siglo xvii quiso ver y sacar sus ejemplos de moral y sus modelos de heroísmo y buen gusto, el siglo xviii se dedicó con prioridad a la dimensión política, e incluso a encontrar modelos políticos. Esto no significó que la Querella inaugurada por Charles Perrault no tuviera implicaciones políticas: alabar el presente y a su monarca, como algo superior a los modelos antiguos, los volvía inimitables en ese sentido. Pero los Antiguos no fueron cuestionados más que en el terreno de las artes y de los saberes, o evocados en el ámbito de la educación moral y del gusto, como proveedores de modelos a seguir (o a evitar) para los jóvenes.

Aunque esta nueva mirada "política" es compartida, tanto por Montesquieu como por Mably, por Rousseau como por Condorcet, y por todos aquellos conocidos o desconocidos que tratan de reflexionar sobre los temas

[2] *Pompéi, le rêve sous les ruines*, Claude Aziza (ed.), París, Presses de la Cité, 1992. Si del lado del público hay una impaciencia de tener conocimientos de hallazgos, por otra parte es la ocasión de "probar" la superioridad de los Modernos, sobre todo en materia de pintura. Tal es el caso, en particular, de Falconet; véase *Observations sur les antiquités de la ville d'Herculanum*, por Messiers Cochin el hijo de Bellicard, presentación E. Flammarion y C. Volpihac-Auger, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1996.

[3] Chantal Grell, *Le xviiie siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 vols.

del reino, es decir, sobre "asuntos comunes", la manera de observar y las consecuencias que sacan divergen ampliamente. Unos, lo acabamos de ver, ponen el acento en la distancia, los otros en la proximidad; unos consideran a las antiguas repúblicas como del pasado, desde luego admirables, pero a las que no podría regresarse; otros, como un futuro porvenir radiante que habría que hacer regresar, o eso que regresa a lo mismo, un retorno. Esta tensión, activa, efectiva hasta la Revolución, indica dos tipos de relación de los hombres con los Antiguos que, por otro lado, frecuentaron los mismos colegios y compartieron, *grosso modo*, la misma cultura clásica.

El paso de lo que es sólo moral a lo político era muy claro en Montesquieu. Respondiendo a las críticas que se le habían hecho, precisaba que la "virtud", de la cual la República fue su resultado, no debía entenderse como virtud en sentido moral y religioso, sino más bien como "la virtud política", es decir "el amor de la patria *y* de la igualdad". Si los Antiguos acompañaron su reflexión, lo que nos dan, para concluir, se asemeja mucho a un inventario de diferencias entre ellos y nosotros. El tiempo de las antiguas repúblicas está completamente terminado y tomarlo como modelo sería irrazonable. "Es necesario, notaba, conocer las cosas antiguas, no para cambiar las nuevas, sino con el fin de usar bien las nuevas". La prudencia es la regla: conocer por un lado, usar por el otro, y no querer servirse de este conocimiento para un cambio de las cosas nuevas.

La distancia no era, al final, menos grande en alguien que fue, sin embargo, uno de los actores más importantes de la Revolución: Condorcet. Frente a la cohorte de los numerosos admiradores de Esparta, él siempre expresó sus reservas y sus críticas en contra de la ciudad de Licurgo y pensó que había mucho que aprender mirando hacia Inglaterra o incluso hacia América, antes que hacia las repúblicas antiguas, fuese ésta la misma Atenas. En su *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Grecia era apreciada positivamente, pero también muy pronto recordó que en la base de la experiencia política de los griegos estaban el esclavismo y la posibilidad de reunir, en una plaza pública, "la universalidad de los ciudadanos". Una "gran nación moderna no puede ni fundarse sobre el esclavismo ni poner los asuntos a consideración de todos": es necesario un régimen representativo. Ésa es la razón de que haya una gran separación entre Antiguos y Modernos.[4]

Frente a esta corriente crítica, que a la vez politizaba, o mejor dicho repolitizaba, a los Antiguos y los ponía a distancia insistiendo en el carácter acabado

[4] Grecia ocupa, sin embargo, un lugar importante en los *Éléments du Tableau historique*. Le Fragment 6, "Esquisse de la quatrième époque", es el más largo de todos. Yvon Garlan, "La démocratie grecque vue par Condorcet", en *L'Antiquité grecque au xix*ᵉ, bajo la dirección de Ch. Avlami, París, L'Harmattan, 2000, pp. 55-69.

y no reiterable de su experiencia, había un grupo de admiradores o adeptos de los Antiguos, y sobre todo de Esparta; entre ellos estaban Mably y Rousseau, aunque también hombres mucho menos conocidos, como ese abogado del parlamento de Burdeos Guilliaume-Joseph Saige, ya mencionado con su *Catéchisme du citoyen* y su *Caton ou Entretien sur les libertés et les vertus politiques*.[5]

Con esta presencia renovada de los Antiguos en el campo intelectual y en la escena política, hay lugar también para la estética y, mejor todavía, para una politización de la estética; es precisamente esta dimensión la que Winckelmann representará en Francia, y el papel que va a desempeñar con sus *Reflexiones* primero, y después con su *Historia del arte en la Antigüedad*. Muy pronto él se convierte en el héroe epónimo de este paso de la estética a la política, probando que los griegos habían dado el ejemplo, ellos precisamente, para quienes el arte había sido tan importante desde hacía mucho tiempo, puesto que habían sido libres.

LAS *REFLEXIONES* Y LA IMITACIÓN

La acogida es inmediata. Las *Reflexiones* aparecen en Dresde, en 1755, con sólo cincuenta o sesenta ejemplares.[6] Esto no impide que en menos de un año estén disponibles dos traducciones en francés.[7] Será igual para la *Historia del arte de la Antigüedad*, publicada en 1764. A partir de 1766, dos versiones francesas, una aparecida en París y la otra en Ámsterdam, ya están en circulación. Sin duda, encontramos la acción de algunos agentes activos de esta difusión, en París, entre ellos Johann Georg Wille, amigo de Winckelmann.[8] Sin embargo, el eco, hallado ya en las *Reflexiones*, indicaba que el libro había

[5] Véase *supra*, p. 50.

[6] La primera edición está publicada en Dresde, en mayo de 1755, por Hagenmüller; véase Johann Joachim Winckelmann, *Kleine Schriften Vorreden. Entwürfe*, Walter Rehm (ed.), Berlín, 1968, pp. 324-325.

[7] Johann Joachim Winckelmann, *Pensées Sur l'imitation des Grecs dans les ouvrages de Peinture et de Sculpture*, en *Nouvelle Bibliothèque germanique*, vol. XVII, Ámsterdam, julio-septiembre de 1755, pp. 302-329, y vol. XVIII, Ámsterdam, enero-marzo de 1756, pp. 72-100 (la publicación está dirigida por Formey, entonces secretario perpetuo de la Academia de Berlín); "Réflexions sur l'imitation des ouvrages des Grecs, en fait de Peinture et de Sculpture", en *Journal étranger*, París, enero de 1756, pp. 104-163. Sobre la recepción francesa de Winckelmann, véase Édouard Pommier, "Winckelmann et la vision de l'Antiquité classique dans la France des Lumières et de la Révolution", en *Revue de l'art*, 1988, pp. 9-20; *L'art de la liberté. Doctrines et débats de la Révolution française*, París, Gallimard, 1991.

[8] Michel Espagne, "La diffusion de la culture allemande dans la France de Lumières: les amis de J. G. Wille et l'écho de Winckelmann", en *Winckelmann: la naissance de l'histoire de*

llegado a un terreno favorable y encontrado, de inmediato, su lugar en el debate en curso. A primera vista, el autor de las *Reflexiones* parecía simplemente afirmar la doctrina de la imitación de los Antiguos a manera del rigor más clásico: los Antiguos, primero los Antiguos y sólo los Antiguos.[9] Pero lo hacía desde Dresde.

En seguida, el libro toca las preocupaciones de los partidarios del "gran género" o "gran belleza" o "género antiguo". Al denunciar el "pequeño gusto", la "pequeña manera", se alzaban contra el manierismo y el estilo rococó, que aparecían como deslucidos y falsificación de lo antiguo. Jacques-Louis David todavía no había surgido. Pero en 1739, por ejemplo, el presidente de Brosses evocaba con pena "el gran gusto por lo antiguo que reinaba en el siglo anterior".[10] Allí había un primer sentido de "retorno" a lo antiguo que se quería animar, y Winckelmann podía ayudar en ese sentido, como elocuente abogado de los Antiguos.

Además, en un mundo hasta entonces mucho más romano que griego, el proyectista se encontraba de repente volcado por completo hacia Grecia, sobre otra Grecia, no sobre la ciudad que había hecho vibrar a Mably y "encolerizar" a los adversarios de Rousseau, tampoco sobre Esparta, sino sobre Atenas. Tampoco sobre una Grecia puramente literaria con Homero, siempre Homero, sobre quien había recobrado actualidad la Querella de los Antiguos y los Modernos a principios de siglo, sino sobre una Grecia visible, tangible, la del arte y de la escultura. ¡Y de ese pueblo de escultores acababa de surgir la Belleza misma! Una belleza desgraciadamente olvidada o desfigurada por los Modernos, una belleza perdida. La misma de la que un siglo después, en 1876, Renan escribiría que en ella reencontró la inspiración para dirigir su *Oración sobre la Acrópolis*.

¿Qué era esta Belleza? Se hablaba entonces de "bella naturaleza", de "bello ideal", de "noble simplicidad".[11] Cada quien tenía para ella su definición. Estas palabras, entonces inevitables y a la moda, discutidas, cargadas de diferentes sentidos, ambiguas, que constituían excelentes lugares para equívocos, como proveedores de agua turbia, eran un lugar donde a la reflexión misma le gustaba ir a pescar. Con ellos la estética moderna buscó

---

l'art à l'époque des Lumières, bajo la dirección de Édouard Pommier, París, La Documentation française, 1991, pp. 101-135.

[9] Jacques Chouillet, *L'Esthétique des Lumières*, París, PUF, 1974, pp. 206-211.

[10] Citado por Jean Ehrard, *L'Idée de nature en France dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle*, París, Sevpen, 1963, p. 289.

[11] Sobre la historia y el sentido de estas expresiones, véase Annie Becq, *Genèse de l'esthétique française moderne. De la raison classique à la imagination créatrice*, 1680-1814, Pacini, Pisa, 1984, 2 vols. (París, Albin Michel, 1994), sobre todo, pp. 516-546.

formularse y, al menos en parte, en torno a ella se dio el paso de la Ilustración al Romanticismo, contribuyendo en esta pesca las *Reflexiones,* un libro pleno de actualidad. Diderot, quien leyó a Winckelmann y que lo trató, pues juntos meditaban sobre estos problemas de estética, notaba casi al mismo tiempo: "¡No dejaré nunca de gritar a *nosotros los franceses*: ¡La verdad! ¡La naturaleza! ¡Los Antiguos!".[12] Las tres palabras son, en ese contexto, casi sinónimas. Y el conde de Caylus, quien representa lo que Diderot y sus amigos de la *Enciclopedia* detestaban, el anticuario (*Le Singe antiquaire* pintado por Chardin), alababa también "la noble simplicidad" y "la noble y simple manera de lo bello antiguo".[13] Su gabinete es la cúpula de la investigación anticuaria. "Las antiguallas me llegan, las estudio, las hago dibujar por jóvenes cuyo gusto se está formando. Lo que les doy los dispone hacia un modo de vivir y estudiar".[14]

Dos ejemplos, tomados de la *Enciclopedia* (el primero de la *Enciclopedia* propiamente dicha, el segundo de sus *Suplementos*), ofrecen un buen indicio de esta recepción y de su evolución. El artículo "Griegos" apareció en 1757.[15] Su autor fue el caballero de Jaucourt, conocido por su pródiga pluma. Después de haber revisado los diferentes periodos de la historia de Grecia, Jaucourt termina con sus "Reflexiones sobre la preeminencia de los griegos en las ciencias y en las artes". ¿Acaban por ser artículos aceptablemente articulados o son un apéndice añadido al último minuto para dar cuenta de la actualidad? Puesto que después de haber recordado que los griegos son la nación más ilustre y la que produjo los hombres más grandes de la historia, Jaucourt se dedica, en seguida y sin decir más, a un puro y simple plagio de las primeras páginas de las *Reflexiones.* Más exactamente, incluso retoma, palabra por palabra, cierto número de frases que "toma prestadas" de la "información" que había publicado Fréron, en el *Journal étranger*, en el que Jaucourt había sido el redactor.[16] Porque es claro que Jaucourt no se remite al texto mismo de las

[12] Diderot, A. T. VII, 120; véase Jean Seznec, *Essais sur Diderot et l'Antiquité,* Oxford, Clarendon Press, 1957, p. 106.

[13] Anne Claude François de Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines,* Avertissement, I, XI, XIII (1752).

[14] Alain Schnapp, *La Conquête du passé. Aux origines de l'archéologie*, París, Carré, 1993, p. 240.

[15] *Encyclopédie*, t. VII, pp. 254-258.

[16] *Journal étranger, op. cit.*, pp. 104-163. Fréron mismo habla de la reseña; se trata exactamente de un montaje que mezcla traducción y adaptación. La lectura de este escrito, nota él en su introducción, es "interesante para aquellos que incluso no son ni pintores ni escultores", y no hay nadie que aplauda al autor, "cuya meta es probar que la imitación de los griegos es la vía más segura, probablemente la única, para alcanzar el punto más alto de perfección en las Artes". En la *Nouvelle Bibliothèque germanique,* todo el texto está traducido, pero el autor de la traducción (verosímilmente el filósofo berlinés J. Georg Sulzer) presenta así su trabajo:

Reflexiones. Él prefiere utilizar a Fréron, que debió haberlo tenido a la mano. El tiempo lo debió presionar y echó mano de todos los recursos. ¡Pero en esta ocasión, esto resultó contraproducente, ya que Fréron, adversario declarado de Voltaire y del partido de los filósofos, se encuentra así, sin saberlo, en la *Enciclopedia*!

"Es bajo el cielo de Grecia [...] donde el único placer digno de nuestros honores y estudios, gusta expandir su luz más esplendente", escribe Jaucourt, es decir Fréron. "Los inventos de otros pueblos que ahí se transportaron no fueron más que una primera simiente que cambiaba de naturaleza y de forma en ese territorio fértil. Minerva, según dicen los antiguos, eligió esta comarca para residencia de los griegos; la temperatura del aire hizo que mirara este suelo como el más propicio para de ahí hacer surgir los bellos genios".[17] Continúa con los señalamientos sobre los romanos imitadores (la Dido de Virgilio no es más que una "pálida copia" de la Nausica de Homero), sobre la belleza de los cuerpos y la bella naturaleza que los artistas tenían constantemente frente a sus ojos y que habían sabido expresar de manera tan perfecta.

En este punto Jaucourt abandona a Winckelmann para retomar el programa de la *Enciclopedia* y sobre todo la reivindicación esencial de los hombres de letras en vísperas de la Revolución: que los talentos fueran reconocidos.[18] Sin embargo, entre las causas de la superioridad de los griegos hay que hacer un lugar al reconocimiento y a la consideración que sabían dar a los "talentos", así como a su preocupación por la educación. También han aprendido a mantener cierta rivalidad entre los artistas estableciendo concursos. Estaría bien inspirarse en su ejemplo. El artículo concluye con un recordatorio, puesto bajo la autoridad de Caylus: en los romanos no se encuentran estas "producciones sublimes" de arte que "sirven y servirán siempre de modelos a las naciones civilizadas, susceptibles de apreciar el gusto y los sentimientos". Winckelmann (no mencionado) y Caylus coinciden en establecer la posición de los griegos como los eternos modelos.[19] Parece ser que en el marco

---

"Es una traducción libre de un Escrito que apareció en Alemania con el título *Gedanken*. El original fue tan aplaudido que creímos merece que se procure esta traducción", p. 302.

[17] *Encyclopédie*, t. VII, p. 917. Comparar con la primera frase de las "Réflexions": "El buen gusto, que se expande cada vez más en el universo, comenzó a formarse primero bajo el cielo griego. Todas la invenciones de pueblos extranjeros venían, en cierta forma, de Grecia, como de una primera simiente, y recibieron una naturaleza y una forma diferente en ese país en que Minerva, se dice, a causa de las estaciones templadas que ahí encontró, lo asignó como estancia a los griegos, sobre cualquier otra nación, pues ella produciría hombres inteligentes".

[18] Robert Darnton, "The Literary Revolution of 1789", en *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 21, 1991, pp. 3-26.

[19] Caylus está también muy interesado en la pintura: en cuanto a la de los Antiguos, lleva a cabo sus investigaciones sobre las técnicas, y en cuanto a las de los Modernos, propone

de la clásica defensa de los Antiguos, a pesar del reconocimiento de la superioridad de los griegos, se acaba por contradecir la idea (de los Modernos), expresada por Perrault, sobre todo, de que el tiempo perfeccionó a las artes: Virgilio es, pues, superior a Homero.

La traducción-adaptación de Fréron ofrece opciones que multiplican las interpretaciones y que Jaucourt retoma tranquilamente. Así, Grecia es esa tierra excepcional donde las simientes venidas del extranjero cambiaron de naturaleza y de forma. Pero cuando Winckelmann hablaba del "buen gusto que se expande poco a poco y que comienza a formarse (*bilden*) en Grecia", Jaucourt la ve como el lugar desde donde se expandió, "con la luz más esplendente, el *único gusto* digno de nuestros honores y nuestros estudios" (Fréron escribía: "el buen gusto, el verdadero gusto, el único gusto…"). Si la formulación de Jaucourt es clásica e incluso banal, la frase de Winckelmann es el inicio de una pregunta.

¿Qué relación puede enlazar esta primera *Bildung* griega (que es también una *Bildung* primera) y la de hoy?",[20] ¿se puede reunir los comienzos (¿qué quiere decir la expresión "abrevar en las fuentes" del arte griego?), o se puede (sólo) reiterarlos? En todo caso, la pregunta contiene en sí misma el tiempo como problema. E incluso yuxtapone dos acercamientos de hecho incompatibles uno con el otro: el ya clásico que retoma la estética concebida como normativa (los Antiguos, es decir, Grecia, como modelo eterno), y aquella que aún no se formula claramente, la del historismo (la unicidad de una experiencia admirable que no puede regresar).

Desde un punto de vista más general, ¿podemos comprender, a partir del empleo de las categorías de "modelo" y de "fuente", el trayecto de esta problemática? El modelo es eso que se tiene, o eso que se eligió tener frente a los ojos. El modelo está frente a uno, como lo estaba ayer y lo estará mañana; en cuanto a la fuente, uno va y viene a ella: hay que buscarla, encontrarla, extraer de ella, sondearla. "Las fuentes más puras del arte están abiertas: dichosos quienes las encuentran y las trabajan. Buscar estas fuentes significa partir hacia Atenas; y Dresde será, de ahí en adelante, la Atenas de los artistas".[21] Para aprovechar estas fuentes, es necesario ir a Atenas, pero Dresde es a partir de ahora la Atenas de los artistas… Esta frase de las *Reflexiones* precede inmediatamente a aquella famosa frase sobre la imitación como única vía para volverse grandes.

---

a los pintores temas sacados de la Antigüedad (*Tableaux tirés de l'Iliade, de l'Odyseée d'Homere et de l'Eneide de Virgile, avec des observations générales sur le costume*, París, 1757).

[20] Aleida Assmann, *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de "Bildung"*, París, Maison des sciences de l'homme, 1994 (el libro no se detiene, por otro lado, en Winckelmann).

[21] J. J. Winckelmann, "Réflexions", art. cit., p. 95.

Como si Winckelmann dudara, pasando de una a otro, entre la "fuente" y el "modelo". El modelo entraña en sí mismo la imitación, y en seguida surge la cuestión de saber si es posible o no mejorar el modelo: ¿durante un tiempo o definitivamente? Desde el siglo XVII la reflexión gira en torno al problema de la perfección. En su *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Perrault la caracteriza tanto como "cumbre de la perfección", cercana a "la perfección última" (la alcanzada por los Modernos), como "punto culminante de perfección", el apogeo que anuncia un ocaso y reenvía a un modelo cíclico de la historia. Eso sirve muy bien para dar cuenta de la perfección alcanzada por los Antiguos, pero no tanto para hablar de los Modernos.[22]

"Buscar las fuentes del arte quiere decir hacer el viaje a Atenas". Winckelmann lo sabe aunque nunca llegó hasta Atenas; no obstante, dejó Dresde por Roma. Pero incluso independientemente de este rasgo biográfico, está claro que la metáfora de la fuente se inscribe en toda una red cognitiva que la modela. La fuente presupone la ausencia (nunca se alcanzará Atenas). Bebiendo de la fuente, ella misma es la que se transforma; se hace Antigua, se le ve con sus ojos. En ese sentido se imita; pero de ser "modelo", los Antiguos se convierten en "ideal". Irremediablemente ellos están atrás de nosotros, pero además están también frente a nosotros: el futuro está abierto. Es lo uno y lo otro. En nosotros, por inscribirlos en nuestro horizonte de expectativas; para ser grandes nosotros debemos aprender a *hacernos* Antiguos.

Regresemos a Jaucourt. Él ignora por completo la frase sobre la imitación como único medio para que *nosotros* nos volvamos grandes, y si es posible inimitables, mientras que Fréron veía en ellos el sentido mismo de la labor contra "los tontos detractores de la Antigüedad que en este siglo abundan".[23] Sobre este punto, ¿Jaucourt se separa de Fréron?, ¿retomar la frase habría significado colocarse decididamente del lado de los "fanáticos" de la Antigüedad?[24] O bien, explicación muy simple, Fréron piensa esta frase como suya. ¡Es evidente que Jaucourt (quien no conoce el texto original) no la retomó!

La superioridad de la belleza griega en la que convergen los "esfuerzos de la naturaleza y del arte" es absolutamente aceptable para él, pero sólo conserva la "bella naturaleza" y deja de lado la etapa ulterior de la "belleza ideal".[25] En síntesis, Winckelmann viene a dar una cátedra, un cuerpo y un marco a esta perfección griega que hasta entonces era, ante todo, literaria. Él la hace visible

[22] Véase *infra*, pp. 225-232.

[23] *Journal étranger, op. cit.*, p. 157.

[24] Diderot emplea la expresión, precisamente a propósito de Winckelmann, en el *Salon de 1765*, París, 1984, p. 277.

[25] Fréron mantiene la belleza ideal, pero la glosa de la siguiente manera: "lo bello ideal no debe ser sino lo bello real perfeccionado".

y la explica. La concibe como producto de un clima y de una forma de organización de la vida en común. La ciudad (no se empleaba esta palabra) es contemplada sólo como un dispositivo, como una máquina que modela bellos cuerpos, desde el nacimiento –e incluso antes del nacimiento– hasta la vejez. Si se ejercía una serie de cuidados y controles (rigurosos) sobre el cuerpo, no tenía otra finalidad que impedir que se contrariara a la naturaleza. Se trataba sólo de prevenir o reducir las deformaciones del cuerpo con vigilancia, cuidado y ejercicio. Para lo demás, eran reglas de menor obligación las que regían, sobre todo en materia de vestimenta: nada que sujete, comprima el cuerpo y contenga a la naturaleza. De ahí la ausencia de mantillas para los lactantes, y para los famosos jóvenes lacedemonios "que muestran sus caderas", incansablemente citados o exhibidos por la tradición y así explicados por Winckelmann.

Esta selectiva recepción de Winckelmann tuvo más éxito puesto que ignoró por completo la dimensión de la polémica antifrancesa, que se encuentra en su proyecto intelectual. Si las *Reflexiones* no llevan una huella directa, su correspondencia de esos años lo testimonian claramente. Contra el mal gusto francés, contra la "peste" francesa que hace estragos en los cursos alemanes, contra la mediocridad de los artistas y la ignorancia de los eruditos franceses, contra su incapacidad innata para comprender la Antigüedad, se encuentran los acerbos y vengativos señalamientos fundados, en algunos casos, en consideraciones étnicas tan simples como perentorias.[26] Esto no impide, en absoluto, que su autor escriba al mismo tiempo y en francés cartas muy respetuosas e incluso un poco melosas a Caylus o al abate Barthélemy.

A partir de esta constatación, se pueden hacer dos señalamientos. Dentro de su mismo proyecto, la crítica, con respecto al lugar que ocupan los franceses, va de la mano con una en contra de los alemanes, contra aquellos alemanes que desde hace mucho tiempo se dejan impresionar, y que creen y hacen creer que no hay otra opción más que imitar la cultura francesa. Siempre en sus cartas, Winckelmann estigmatiza a esos alemanes que no piensan más que en "remedar a los franceses", y deplora que "en los cursos un Arlequín francés valga más que uno alemán verdadero".[27] "Vale más" quiere decir, muy concretamente, que se le pague más y, sin embargo, no es más que un Arlequín, un títere con gestos previstos y esperados. Es siempre superficial y no sabe nada a profundidad; en cuanto a la cortesía, que tiene

[26] Johann Joachim Winckelmann, *Briefe*, W. Rehm (ed.), Berlín, de Gruyter, 1952-1957, vol. I cartas a Berendis, p. 235 (julio de 1756), p. 267 (enero de 1757); vol. II, carta a Gessner, p. 114 (enero de 1761).

[27] "Ein franzöisischer Harlequin mehr las ein wahrer Deutscher gilt"; véase también Manfred Fuhrmann, "Winckelmann, ein deutsches Symbol", en *Brechungen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 152-153.

siempre a flor de labios, no muestra más que los aspectos infantiles.[28] El francés no "sabría ser un verdadero hombre honesto" (*Keiner kann ein ehrlichen Mann sein*). Se toca ahí un punto esencial. El gusto francés o la cortesía clásicas son superficiales, siempre están en la superficie: el francés no es más que un actor desempeñando un papel de la *Commedia dell'Arte*. ¿Qué hace entonces un alemán imitando a un francés? Al redoblar la imitación, no es más que un mono imitando a un Arlequín.

Más aún, Francia es Roma. La cultura francesa es fundamentalmente percibida como romana, como la que imitó a los latinos y relevó al imperio, lo cual añade todavía un grado suplementario a la imitación. Y cuando, para recorrer todo el ciclo de la imitación, se haya recordado que los mismos romanos imitaron a la cultura griega y se volvieron plenamente romanos imitando a los griegos, se comprenderá mejor la proposición de Winckelmann a los alemanes ("para nosotros"): hay que imitar *directamente* a los griegos. Sólo al ir "sacando" directamente de las fuentes del arte griego, tendrán la posibilidad, al cortar el ciclo de la imitación y el recorrido de la *translatio*, de evitar hacerse monos de Arlequines para poder volverse, ellos mismos, plenamente griegos, o verdaderamente alemanes. La pregunta de fondo que ahora se plantea es la de la *Bildung*. Sin embargo, al ser Grecia el lugar donde comenzó a formarse el buen gusto (*bilden*), su imitación se presenta como "la única manera de volverse grande, y si es posible, inimitables".[29] De este modo, se marca ahí la tajante ruptura y se indica el espacio instantáneo y la posibilidad de un *Sonderweg* para los alemanes. La imitación es un combate por la identidad, y de hecho es la elección de la originalidad.

Pero la disonancia no fue ni entendida por los lectores franceses ni profundizada por el mismo Winckelmann. A primera vista, la fórmula podía pasar por una simple superposición de la tesis de La Bruyère –"Uno sabría al escribir conocer la perfección, y si es posible superar a los Antiguos por su sola imitación"[30]–, como la reafirmación de la doctrina clásica de la imitación. Es bueno, por otro lado, que se comprenda a los traductores de las *Reflexiones*. Sólo Jaucourt, al no mencionarla, puede tener una posición diferente pero de modo negativo. "El único medio que tenemos de sobresalir, e incluso si es posible volvernos inimitables, es imitando a los Antiguos".[31]

[28] "Sie verstehen nur die Kindereien von Höflichkeiten, nicht aber das Wesentliche".

[29] J. J. Winckelmann, "Réflexions", art. cit., p. 95.

[30] La Bruyère, *Caractères*, en *Œuvres complètes*, París, 1978, p. 15. Winckelmann había recopiado, por otro lado, la fórmula en los cuadernos; véase É. Décultot, *op. cit.*, p. 107.

[31] Traducción hecha en la *Nouvelle Bibliothèque germanique*.

"Es imitando a los Antiguos como uno puede llegar a destacar e incluso volverse inimitable".[32] En cuanto a Fréron (que hacía suya la frase sin atribuirla aun a Winckelmann), él colocaba ahí la moral del texto. La meta del autor, notaba en su introducción, es "probar que la imitación de los griegos es la vía más segura, y probablemente la única, para alcanzar el más alto grado de perfección".[33] "Se permanecía, pues, en la clásica problemática del modelo, de la perfección y del punto de perfección culminante de tipo Pérrault. Para los traductores, 'volverse grandes' no podía ser más que 'sobresaliendo'" ("conocer lo perfecto", escribía La Bruyère).

Sin embargo, ¿cómo se formó el pensamiento de Winckelmann? Con la lectura cuidadosa de los clásicos franceses: la de los protagonistas de la Querella y también con autores posteriores, como el abate Batteux o el abate Dubos; en pocas palabras, con todos aquellos que en Francia, y no sólo ahí (también en Inglaterra), escribieron sobre lo Bello. El examen de sus manuscritos de Dresde lo prueba de manera muy segura.[34] Conviene acordar también un lugar no desdeñable (y en todo caso importante que por lo general no se hace) para el *Tratado de lo sublime* del Pseudo Longino, que Winckelmann no conocía más que a través de la traducción que había hecho Boileau.[35] Longino proveía no sólo una definición de lo sublime (literario), sino también de los instrumentos para criticar y denunciar lo falso sublime del arte barroco. Encontraba también el acercamiento realizado entre la posibilidad de lo sublime y de la democracia.

[32] En la traducción de las *Réflexions*, que apareció en Barrois, en 1786 (y que retoma la publicada por el *Journal étranger*, completándola). El *für uns*, "por nosotros" encontró la generalidad del *nosotros* de la Bruyère.

[33] *Journal étranger, op. cit.*, p. 104.

[34] André Tibal, *Inventaire des manuscrits de Winckelmann déposés à la Bibliothèque national*, París, 1911; Gottfried Baumecker, *Winckelmann in seinen Dresdeber Schriften*, Berlín, 1933; Martin Fontius, "Winckelmann, und die Französische Aufklärung", en *Sitzungberichte der Deutsche Akademie de Wissenschafien zu Berlin*, 1968, 1, pp. 3-27; Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Francfort, 1970, pp. 79-82; Max Baeumer, "Simplicity and Grandeur: Winckelmann, French Classicism, and *Jefferson*", en *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 7, 1978, pp. 68-71. É. Décultot (*op. cit.*, p. 87) subraya en particular toda la atención que tuvo Winckelmann en Perrault, al recopiar "los momentos inciertos donde el elogio modernista deja entrever algunas fisuras", y sobre los modelos historiográficos heredados de la Querella presentes en la *Histoire de l'art* (*ibid.*, pp. 258-261).

[35] R. Brand, "...ist endlich eine edlle Einfalt, un eine stille Grösse", en *Johann Joachim Winckelmann, 1717-1764*, bajo la dirección de Th. W. Gaehtengs, *Studien zum Achtzehten Jaharhundert*, 7, Hamburgo, 1986, pp. 41-53; Reinhart Meyer-Kalkus, "Schreit Laokoon? Zur Diskussion Pasthetishc-Erhabener Darstellungsformen im 18-Jahrhundert", en *Von der Rhetorik zur Ästhetik*, bajo la dirección de Gérard Raulet, Rennes, 1992, pp. 70-86.

Pero el punto interesante con respecto a su recepción es que Winckelmann había forjado las armas de su crítica contra la cultura francesa, en gran parte a partir de esta misma cultura. Era, en suma, una crítica desde el interior, pero que tenía la ventaja de venir del exterior. Mientras que Caylus, el anticuario, no podría ser ampliamente comprendido, él sí podía, a condición de no colocarlo primero, sino sobre el tablero heredado de la Querella y desconocer su "disonancia" (antifrancesa o alemana).

Arte y libertad

En 1776, la *Enciclopedia* hizo un nuevo lugar a Winckelmann. Con el título "Historia de las artes en Grecia", el autor del artículo[36] quiere presentar su nacimiento, su progreso y su decadencia. Él no esconde, al contrario, que se apoya ante todo en Winckelmann, cuyo nombre está en todo el artículo, y también menciona las investigaciones de Caylus y de Goguet.[37] El esquema de exposición lo retoma de Winckelmann: los orígenes del arte, sus comienzos más bien tardíos en Grecia y las causas de las particularidades del arte en las diferentes naciones. Entre estos últimos, el clima. El cielo de Jonia, con su perpetua primavera, es el más propicio para producir la belleza y favorecer las artes y las ciencias. Pero la dominación persa sobre Jonia hizo que "el trono de las artes y de las ciencias se fijaran en Atenas, desde el momento en que fueron expulsados los tiranos. Para entonces, el gobierno democrático elevó el alma de cada ciudadano e incluso a la misma ciudad, por encima de todas las otras ciudades de Grecia".[38] Se pasa del régimen climático al político o, para hablar como los griegos, de *physis* a *nomos*, de la naturaleza a la ley.

Ahí aparecía, directamente asociado al nombre de Winckelmann, el tema de la libertad política. Ella es necesaria para el desarrollo del arte y mide su historia. Jaucourt no pronuncia la palabra libertad, y concibe a las mismas *Reflexiones* no como una libertad directamente política, sino como una libertad de costumbres o en las costumbres. No se trataba, por cierto, de licencias sino de un dispositivo que se dirige –comprendido aquí como un control estricto– a favorecer la naturaleza. Refiriéndose siempre a Winckelmann, el autor del artículo señala que una comprensión correcta de lo que es arte implica

[36] *Encyclopédie, Suppléments*, t. II, pp. 254-258, el artículo está firmado por V. A. L.: se trata de un colaborador extranjero no identificado.

[37] Goguet, *Origine des lois, des arts et des sciences* (1758); Caylus, *Recueil d'antiquités égyptiennes, étrusques, grecques et romaines* (1752-1757).

[38] Citado casi exactamente de la *Histoire de l'art*, que remite ella misma a un pasaje de Herodoto, véase *infra*, p. 166.

"analizar los monumentos dejados por los griegos, en el tiempo en que ellos gozaron de su libertad".

Después de revisar a los griegos antiguos pasa a los modernos, desarrollando un pequeño apólogo. Los viajeros de ese siglo pretenden descubrir su libertad en el momento mismo en que renace "el heroísmo, el genio, los talentos, las virtudes". Pero muy pronto, los griegos no son sino un pretexto para un monólogo republicano, que habla del valor de los espectáculos públicos, las virtudes de la educación pública y la veneración de los grandes hombres, tales como Milcíades, Arístides, Temístocles o Cimón, que no estaban "ni mejor nutridos ni mejor instalados" que los otros ciudadanos. En ese entonces, se ignoraba el "abuso que arruinó a las provincias para construir los palacios" de comandantes o de intendentes. Poco después, el autor regresa, desde luego, a las reflexiones sobre la naturaleza y el arte, para luego terminar con los señalamientos sobre las proporciones. Todo esto no impide que tengamos aquí una primera y clara politización de la obra de Winckelmann, que prepara su incorporación en el rango de los combatientes por la libertad. Gracias a la libertad de costumbres, la ciudad griega fue un dispositivo capaz de "producir" una belleza superior a la belleza moderna. Además, desde un punto de vista histórico más amplio, se observa una correspondencia directa entre la libertad y la grandeza del arte. Cuando Grecia cesó de ser libre, su arte dejó de ser grande. La *Historia del arte* se emplea para validar este esquema.

Las *Reflexiones* habían reavivado el tema de la imitación y aportado argumentos en favor del reconocimiento de los artistas; ellas contribuyeron al debate sobre lo bello, la naturaleza y el ideal y, sobre todo, hicieron que Grecia estuviera más presente. Sobre todos estos puntos, las referencias y las apuestas están puestas en Grecia y no en Roma. Curiosamente, la *Historia del arte* en la Antigüedad, donde los Modernos están mucho menos presentes que en las *Reflexiones*, contribuye a acentuar todavía más este movimiento por el lugar otorgado a la libertad.[39] Ya lo había indicado el artículo en los *Suplementos* de la *Enciclopedia* y también lo prueban los usos que se hicieron de Winckelmann durante la Revolución. Leído desde esta óptica, en esos años el libro desempeñó un papel sobre el plano intelectual en los intercambios que se operaron entre estética y política. Así, todo esto contribuyó a hacer posible, o más fácil, una estetización de la política y una politización de la estética, a partir de las referencias griegas. Hasta entonces, la reflexión política había mirado principalmente hacia Roma. Al volverse la vista hacia Grecia, los debates sobre lo bello no tardaron en hacer surgir también la dimensión

[39] J. J. Winckelmann, *Histoire de l'art... Geschichte der Kunst des Altertums* (retomado de la edición de 1934), Darmstadt, 1972, pp. 42, 130, 133, 332, 347.

política, consecuencia del nexo común entre belleza y libertad, hasta que se hizo de esto un eslogan.

En la *Historia del arte*, Winckelmann escribe: "De toda esta historia está claro que el arte se enaltece por la libertad". En la traducción italiana de 1783, la frase se vuelve: "Resultaría [...] que el arte debe su progreso y su perfección *principalmente* a la libertad", y diez años más tarde la misma frase se dice en francés: de esta historia resultará que la libertad *sola* enalteció el arte hasta su perfección.[40] Sobre este simple detalle de traducción se ve cómo se pudo imponer la ecuación Belleza-Libertad. En 1795, Winckelmann es tratado como un verdadero autor oficial: estaba prevista una nueva edición de sus obras y el comité de instrucción pública de la Convención fue invitado a "hacer un decreto que llevara a la nueva edición que [...] será colocada en cada museo de arte y en las principales bibliotecas de la República y para este efecto será concedido un número suficiente de ejemplares".[41]

Regeneración y conservación

Poco antes, a principios de 1791, el librero holandés (y traductor de Winckelmann) Jansen invita a realizar la "regeneración" de las artes en Francia, invocando el modelo griego: "Bajo el imperio de la libertad, las artes prosperan [...] la augusta asamblea de nuestros representantes no tiene más que quererlo, y las mismas maravillas que ilustraron los más bellos siglos de Grecia se realizarán entre nosotros".[42] Es suficiente tener fe en el milagro de la libertad. Regenerar por imitación aparece como la versión francesa del *bilden* de Winckelmann.

En 1794, en pleno Terror, el pintor Jean-Batiste Wicar presenta, como un problema de apariencia menor, una relación que ilustra el punto de vista del modo de razonamiento. El objeto: la colección de moldes de los antiguos que habían pertenecido al rey y a la Academia y su deplorable estado actual. Muy pronto, ya no son vistos como simples moldes, sino como los "restos" mismos de la libertad griega que expiraban, y convendría "vengarlos" repa-

[40] Señalamiento hecho por Francis Haskell, "Winckelmann et son influence sur les historiens", en É. Pommier, *Winckelmann: la naissance... op. cit.*, p. 90 (*Geschichte der Kunst..., op. cit.*, p. 295, para la cita de Winckelmann).

[41] É. Pommier, "Winckelmann et la vision...", art. cit., p. 15. Todos los ejemplos son tomados del trabajo de Édouard Pommier, que siguió el recorrido de Winckelmann en el trayecto de este periodo.

[42] Hendrik Jansen, *Projet tendant à conserver les arts en France*, 1791, citado por É. Pommier, *ibid.*, p. 9.

rando los ultrajes cometidos por una "cadena de siglos bárbaros".[43] Más aún, hay un derecho de sucesión que crea también un deber. Finalmente, porque estos gloriosos testimonios de libertad tienen que ser conservados por *nosotros*, hemos abierto la era de la libertad. "Sólo *nosotros* los podemos apreciar". Realizando un cortocircuito cronológico, Wicar reúne la Grecia de las guerras médicas con el presente: "¡Oh, siglo siempre memorable! Siglo que se une con el nuestro y con nuestros principios inmutables, en el que se confunden sus victorias y laureles con los nuestros, nosotros aniquilaremos para siempre de nuestra memoria el recuerdo del despotismo". La memoria es un combate: la memoria "griega" contra el recuerdo del despotismo. Se elige una para borrar la otra.

Finalmente, este discurso plantea el problema del patrimonio artístico y de su conservación. Para Wicar, no hay duda de que *nuestro* verdadero patrimonio es Grecia, porque de ahí debemos partir y por ahí debe pasar la regeneración del arte: su liberación de todos los academicismos. No hay nada que se interponga entre los griegos y nosotros, podría escribir Wicar (Saint-Just decía: "El mundo está vacío desde los romanos"). Al mismo tiempo, Boissy d'Anglais publicaba una obra donde los griegos eran aclamados como "nuestros maestros y nuestros modelos", precisamente por esa "reciprocidad" que ellos habían sabido crear entre el arte y la libertad: "Las artes y la libertad fueron las primeras y las más enérgicas pasiones de sus almas".[44] Pero todavía va más lejos y llega a la idea de que su "patria era este acervo de obras de arte" que ellos habían protegido contra los tiranos y que habían sobrevivido. Esta herencia de la libertad nos venía del derecho, aunque nosotros éramos también responsables. Por extensión, la herencia ya no es sólo de Grecia, sino que abarca eso que pertenece "al talento de todos los países y a todos los siglos". Vemos cómo se resaltan estos desplazamientos que llevan de una concepción exclusiva de la herencia (Grecia con la exclusión de todo lo demás, Grecia contra el despotismo), a una inclusiva (el talento de todos los países y de todos los siglos). La idea será sostenida por la segunda noción, que las grandes obras maestras, incluso si son producto de siglos de despotismo, testimonian siempre de alguna manera la libertad. También están destinadas a ser coleccionadas, es decir, "protegidas" en el país de la Libertad, y que regresen, según la extraordinaria expresión forjada en ese momento, a su "última morada".[45] Hasta ese día, en espera de esta próxima muerte-resurrección,

[43] *Ibid.*, p. 14.
[44] É. Pommier, *L'Art de la liberté, op. cit.*, p. 159.
[45] Grégoire, *Rapport du 14 Fructidor an ii*, citado en É. Pommier, 1988, art. cit., p. 15.

ellas no pudieron liberar completamente su mensaje y cumplir su destino. No es sino ahora que se podrá verlas y comprenderlas en su totalidad.

Estos deslizamientos del patrimonio de la libertad al patrimonio nacional tomarán una forma mucho más visible y concreta en la política cultural del Directorio. La fiesta del 9 Termidor, año VI, organizada para la entrada triunfal a París de las obras de arte tomadas de Italia por Bonaparte, marcará el punto culminante. El discurso pronunciado en esta ocasión por François de Neufchâteau, ministro del Interior, es la presentación más elocuente y más articulada de esta mística de la libertad y de la nación (bajo el fondo de pillaje). Todas estas obras maestras, que encuentran aquí su "última morada", acaban por "decorar la cuna de la libertad", y son al mismo tiempo un "depósito" restablecido "por la estima del universo". Ahí hay una misión y una responsabilidad frente a la historia. Muchos de los grandes artistas del pasado, "lanzados a siglos de servidumbre", en realidad trabajaron verdaderamente con una especie de "conciencia del porvenir". Los propósitos hasta entonces muy vagos de Boissy d'Anglas, se vuelven ahora muy claros. "Sus cuadros sublimes fueron el testamento por el cual legaron al genio de la libertad el cuidado de ofrecerles la verdadera apoteosis y el honor de concederles la palma verdadera de la que ellos se sentían dignos". Francia no libera sólo al presente, sino también salva al pasado realizándolo. Ella es la nación redentora y el juicio final de la libertad. "Vengadora de las artes por mucho tiempo humilladas, ella ha roto las cadenas de la reputación de tantos muertos famosos, Francia corona al mismo tiempo a los artistas de treinta siglos; y no es sino por ella que sólo ahora ascienden finalmente al templo de la memoria".[46]

La fiesta de las artes tiene también una función más inmediata que concierne al pasado próximo de la misma Revolución. Celebrar de este modo el aniversario del 9 Termidor (año II), como lo dice todavía F. de Neufchâteau es "borrar todos los recuerdos": el cortejo, que recuerda el triunfo romano, debe ser visto, al mismo tiempo, como "la pompa fúnebre expiatoria de los crímenes de la tiranía derribada el 9 Termidor". Con esta ofrenda triunfal se expían y se borran el Terror y los episodios de violencia iconoclasta contra todos los símbolos del pasado. Con esta puesta en escena se vuelve visible el vínculo estrecho, íntimo y permanente, entre el arte y la libertad, entre la Revolución y las artes. Se propone una historia "aceptable" de la Revolución: en esta fiesta del año VI, la Revolución se mira en el espejo de una historia de sí misma, que era la que ella quería creer.

[46] François de Neufchâteau, *Le Rédacteur*, núm. 957, 12, Thermidor, pp. 1-6, en É. Pommier, *L'Art de la liberté*, *op. cit.*, pp. 453-454.

No distinguir a Winckelmann detrás de todo este discurso sería absurdo. Sin embargo, él está ahí. Al final no se tiene la necesidad de pronunciar su nombre, en la medida que su obra ya redujo la expresión: el arte y la libertad, algo como el teorema de Winckelmann. El Winckelmann invocado por Jansen o incluso, en el extremo, por Wicar, proviene sobre todo del uso de la noción de regeneración del programa de sus *Reflexiones*: hacer de París una nueva Atenas, tomando a los griegos como modelo. Pero es por otro Winckelmann, por otro uso de su obra, del que surgen los mismos problemas planteados por todos estos monumentos que precisamente nos separan de los griegos. El Winckelmann de ahí es el de la *Historia del arte en la Antigüedad*, aquél reencontrado, meditado e instrumentalizado por Alexandre Lenoir, el inventor del museo de los monumentos franceses.[47]

¿Qué hacer con los "monumentos del arte" que pertenecieron al clero y que ahora son bienes nacionales? Ésa es la pregunta a la que Lenoir pudo, poco a poco, encontrarle una respuesta. Se decidió que una parte sería vendida y otra conservada en depósitos provisionales. En París, se elige el convento de los agustinos recoletos y Lenoir, que había estudiado pintura con Doyen, obtuvo gracias a éste su custodia (en junio de 1791 es nombrado guardián del Depósito). A partir de ese momento, Lenoir se dedica a una intensa actividad de inventario, de adquisición, de restauración, de reconstrucción de monumentos, dando un lugar creciente a la Edad Media, hasta lograr, en 1795, que el Depósito se convirtiera en el museo de los monumentos franceses y él quedara como "conservador".

¿Y Winckelmann? Lenoir lo cita desde las primeras páginas en una obra en la que presenta su museo.[48] Se trata de la evocación (célebre desde Herodoto) de Atenas después de la expulsión de los tiranos y la elección de la democracia: "Desde entonces todo el pueblo tomó parte en los asuntos públicos, el espíritu de cada habitante se engrandeció; Atenas misma se elevó por encima de todas las ciudades de Grecia. El buen gusto se había vuelto universal, y los ciudadanos opulentos atraían la atención de sus conciudadanos con la erección de soberbios monumentos públicos; se ve la afluencia a esta poderosa ciudad, de la misma manera como los ríos fluyen hacia el mar, de todos los talentos a la vez. Las artes y las ciencias se establecieron ahí". Vale la pena señalar que esta cita, que podría ser parte de trozos escogidos sobre el arte

[47] Dominique Poulot, *Musée, nation, patrimoine, 1789-1815*, París, Gallimard, 1997, pp. 305-349; François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, pp. 191-192.

[48] *Description historique et chronologique des Monuments de sculpture réunis au Musée des Monuments français*, París, año 1 de la República, p. 1.

y la libertad, de hecho provoca un desequilibrio con relación al propósito de Lenoir: no se trata de construir sino de conservar los monumentos venidos del pasado. Sin embargo, es el desplazamiento mismo el que es interesante, porque testimonia la dificultad de pensar esta actividad de conservar la que poco a poco, concretamente, se impuso a hombres como Lenoir. ¿Cómo considerarla?, ¿dónde colocarla?, ¿qué significación debe dársele? Mientras que para Winckelmann evocaba una floración artística e intelectual, Lenoir apela a esta imagen de Atenas y al *aura* de Winckelmann para, me atrevo a decir, dar sus cartas de nobleza a la conservación. La yuxtaposición de la Acrópolis de Pericles y del museo de Monumentos franceses debe entrañar la convicción de que la conservación que contribuye a la formación del "buen gusto" tiene un lugar reconocido entre los "constructores" de la Acrópolis de la República. El gesto de conservar equivaldría al gesto de construir.

Presente en el "Prólogo" de Lenoir, Winckelmann lo está también en el museo mismo. Lenoir instaló, en efecto, su busto en el claustro del convento: "El respeto que este hombre sublime me inspiró, el reconocimiento que le deben los artistas, todo me ha convencido de erigirle un monumento".[49] En torno al busto, ¡tenemos algo como la "oración sobre la Acrópolis" de Lenoir! Winckelmann es, seguramente, el único extranjero en ser condecorado de esta manera; como profeta de Atenas y de la libertad, seguro, pero también, y sobre todo, como descubridor de la historia del arte: una historia concebida como sistema y que se distancia de una simple historia de los artistas. Gracias a él, Lenoir pudo transformar su "depósito" en museo, es decir en un recorrido de la historia. Por esta operación, estos objetos, de ser bienes del clero se volvieron "cosa pública", adquirieron el estatuto de objetos históricos. Eran portadores de una historia y testimoniaban también, por toda una serie de marcas de identificación, que el arte en sí tiene una historia. Se podía reagruparlos, clasificarlos; en pocas palabras, organizar el viaje o la visita. En este primer principio de clasificación, que para ser de verdad operatorio supondría desprenderse de la noción de estilo, Lenoir añade, más bien sustituye, otro instrumento más cortante, más manejable y más inmediatamente utilizable: el siglo. Al avanzar en el museo, el visitador "viajará sucesivamente de siglo en siglo". De hecho, las salas están distribuidas por siglos, de manera tal de dar a cada uno de ellos "el carácter que le conviene".[50]

Si por cuidar la cronología –"base principal de [su] trabajo", señalaba él–, Lenoir escapa a la teleología retrospectiva de la libertad y de su última mora-

[49] *Ibid.*, p. 351, núm. 401.

[50] *Ibid.*, pp. 5-6, Daniel Milo, en *Trahir le Temps (Histoire)*, París, Les Belles Lettres, 1991, pp. 31-45, propone ver la Revolución como la creadora del siglo; *Description historique…*, *op. cit.*, p. 4.

da, no escapa, al contrario, a la teleología de la nación. El museo se entiende como "tomado bajo las dos relaciones de la historia, y de la historia del arte con respecto a Francia".[51] De ahí surge una primera consecuencia lógica: el museo no debe encerrarse en los "documentos franceses"; también los monumentos antiguos "que no dejan por su carácter de pertenecer a este Museo", han "regresado a sus museos respectivos".[52] Y en segundo lugar: el viaje se muda en los recorridos de que hicieron grandes hombres a Francia. Recordemos que es al visitar este museo cuando Michelet asegura haber recibido "la viva impresión de la historia". "Un genio benévolo, continúa Lenoir, sin duda dio a luz al siglo XVII en honor de la nación francesa; guerreros, poetas, hombres de estado, pintores, escultores, grabadores, etc., todos caminaron sobre la misma línea hacia la inmortalidad".[53] Nosotros estamos muy lejos de los siglos de despotismo que la memoria de Maratón y de Salamina debía borrar. Lenoir, obligado y acompañado de Winckelmann, encontró camino haciéndolo y, paradójicamente, también encontró las Antigüedades nacionales. La Antigüedad que nos pertenece por derecho no es ni toda Grecia ni Roma, sino la Edad Media. En el desorden de su depósito, él construyó, reuniendo, restaurando, soñando, la primera historia nacional posrevolucionaria. La restauración, sin embargo, ordenó en 1816 el cierre del museo.[54]

Imitar, no imitar

En el dominio del arte, la regeneración pasaba por la imitación de los griegos, y lógicamente la crítica de la regeneración lleva un cuestionamiento de la imitación. En política, lo hemos visto, los jacobinos fueron acusados de haber querido "regenerar" a Francia transformándola en una nueva Esparta. Sin regresar a la lógica de esta acusación, y sobre su apuesta, recordemos la frase de Saint-Just, quien se vio más de una vez en el papel de Bruto: "No dudéis, todo lo que existe en nuestro entorno es injusto, pero *no imitéis nada* de eso que pasó frente a vosotros; el heroísmo no tiene *modelos*. Es así, lo repito, como fundaréis un poderoso imperio con la audacia del genio y el poder de la justicia y de la verdad".[55] Parece que se está en las antípodas de la convocatoria

[51] *Description historique*..., *op. cit.*, p. 4.

[52] *Ibid.*, p. 10.

[53] *Ibid.*, p. 13.

[54] Esto es otro episodio que hace intervenir Quatremère de Quincy. Él también apela a Winckelmann, pero es absolutamente hostil a la idea misma de museo.

[55] Saint-Just, "Rapport du 26 Germinal an II", en *Œuvres complètes*, París, Gérard Lebovici, 1984, p. 819.

lanzada por Winckelmann en las *Reflexiones*: "La única manera en que *nosotros* podremos volvernos poderosos y si es posible, inimitables, es imitando a los Antiguos". Y, sin embargo, en los dos casos, se trata de comienzos, ya que el buen gusto se había empezado a "formar" en Grecia, y sólo pudo formarse y expandirse en Alemania tomándolo prestado del camino de la imitación. Deducir de las fuentes del arte griego no quería decir vestirse a la manera griega sino, en la medida de lo posible, esforzarse y ver con los ojos de los griegos. Poco a poco esta exigencia hacía aparecer todo lo que separaba a los Modernos de los Antiguos: sus cuerpos eran entonces más bellos, gracias al clima, pero también porque las reglas de la vida en común tendían hacia lo Bello.[56] Ver con los ojos de los griegos es ponerse en estado de penetrar cada día lo sublime forzado del barroco, discriminar la falsa grandeza, compensar la inferioridad de la naturaleza moderna y, para los mejores, como Rafael, producir una obra que alcanzara la verdadera grandeza. Hacerse de la mirada griega es también, para el artista moderno, ponerse en estado de comenzar.

Cuando Saint-Just rechaza la imitación y el modelo, lo hace a título de una visión de la Revolución como comienzo absoluto. Pero esta proclamación no acaba de contradecir a las llamadas lanzadas desde otros lados a los Antiguos, porque entre los romanos y nosotros no hay nada, y como el mundo está "vacío", según la figura de esta elisión del tiempo (ya encontrada en Wicar, el vengador de la libertad griega), el pasado surge en el presente bajo la forma de un relámpago, cuyo resplandor es tal que vuelve oscuro todo lo demás, puesto que también la Antigüedad a la cual él invoca, ella misma es percibida como ruptura y como comienzo. No deja de referirse a la caída de los reyes y al establecimiento de la República romana, al derrocamiento de los tiranos de Atenas o a la legislación de Licurgo en Esparta. Juega plenamente con la figura de la analogía, esta forma particular del paralelo, condensado en eso que Walter Benjamin nombró, en otros tiempos difíciles, el ahora.

Así, Winckelmann y Saint-Just no aportan, en efecto, la misma respuesta, pero en los contextos y registros tan diferentes, al menos responden a una misma pregunta: ¿cómo comenzar? Esta distancia suplementaria entre ambos comprende dos diferentes relaciones con los Antiguos, la de Alemania y la de Francia. Una se preocupa por la *Bildung* y es griega, mientras que la otra se preocupa por las instituciones y el imperio, y es ante todo romana (en ocasio-

[56] Se piensa en la famosa frase de Tucídides en la Oración fúnebre de Pericles, 2, 40: "cultivamos lo bello en la simplicidad (*euteleia*)". Deteniéndose en este texto, Hannah Arendt (véase *infra* p. 195) define la cultura griega como amor a la belleza y a la sabiduría, "en el interior de los límites planteados por la institución de la *polis*". Winckelmann no ha desaparecido totalmente.

nes espartana, pero sólo si es la Esparta instituida por Licurgo). Una propone la imitación para que *nos* volvamos inimitables; la otra la rechaza porque (ya) *somos* inimitables.

Sin embargo, la acusación de imitación política se impone hasta volverse un lugar común, que permitirá explicar, incluso, la Revolución. Asimismo, se ve desarrollar una crítica paralela de la imitación en el arte, que alcanza directamente a Winckelmann. François R. J. Pommereul, oficial de artillería y futuro prefecto del imperio, publica en *La Décade*, la revista de los ideólogos, una memoria titulada *Des institutions propres à encourager et perfectionner les beaux-arts en France*,[57] en la cual invita a los jóvenes artistas a ampliar su horizonte. También rechaza el exclusivismo griego: "Se ha dicho que los griegos eran un pueblo favorecido por circunstancias particulares". Ahí hay "un milagro que el entusiasmo de los Winckelmann y los Meng no saben estimar con exactitud". Este entusiasmo establece "la tiranía de las opiniones" y Winckelmann, el hombre sublime del arte y de la libertad, se encuentra situado entre los "déspotas de las artes".[58] El vocabulario empleado es elocuente: de un despotismo al otro la política se venga de la estética. Y el milagro debe ser llevado a sus justas proporciones.

Vanas, en verdad, son las múltiples disertaciones sobre la cuestión de saber si los griegos pueden ser superados.

> Buscad lo verdadero bello, continúa Pommereul, está en la naturaleza; los griegos lo *encontraron sin* ayuda de ningún modelo de sus predecesores: hacedlo como ellos, encontradlo; probablemente vuestros nuevos grandes maestros superarán a los Antiguos; probablemente y aún más felices que los griegos, os mostraremos que no habían alcanzado lo sublime o la perfección del arte [...] Pero deberéis hacerlo al menos tan bien como ellos, *hacedlo por vosotros mismos*, no permanezcáis como serviles *plagiarios*. Nada es tan fatal al genio como la *esclavitud* de la imitación.[59]

La imitación no es sino la condición previa para ser capaz de comenzar; además, al contrario, hay que comenzar por desembarazarse del *esclavismo* de la imitación. La libertad moderna del artista o la del artista moderno es la de "hacerlo uno mismo". Se pasa de una zancada hacia la actividad artística, concebida como creación original.[60]

[57] *La Décade* (9 y 19 de abril 1796), retomado en el libro en 1798; véase É Pommier, *L'Art de la liberté*, *op. cit.*, pp. 337-344.

[58] Pommereul, *op. cit.*, pp. 235-236; É Pommier, *L'Art de la liberté*, *op. cit.*, p. 340.

[59] Pommereul, *op. cit.*, p. 238; Pommier, *ibid.*, p. 341 (soy yo quien subraya).

[60] Annie Becq, a partir de múltiples discusiones sobre lo Bello ideal, trazó todas la etapas entre Termidor y el fin del Imperio (*op. cit.*, pp. 789-878).

La imitación se distancia; ella es expulsada de la política y separada de la estética. Pero esta evicción se hace también sobre un malentendido: se debe primero reducir la imitación a la simple copia. Venido de lejos, el malentendido era entonces inevitable: ayudaba a comprender cómo la Revolución había podido desviarse de su rumbo hasta negarse a ella misma, y contribuía a justificar que se comprometiera a dar a Francia el régimen *moderno* del que tenía una necesidad urgente; justificaba que se invitara a los artistas a salir de Roma, a mirar el mundo que los rodeaba y a encontrar por todas partes a la naturaleza. Intelectual, artístico y políticamente útil, este equívoco ofrecía sus ventajas. Imitar, no imitar, serían en suma dos estrategias opuestas, y sin embargo inseparables, para tener la audacia de comenzar o para hacer frente a la angustia de los comienzos cuando, en un mundo que ha perdido su *archê*, el suelo se oculta bajo su paso.

Así en las confrontaciones entre los Antiguos y los Modernos, se sucedieron fases de politización y fases de despolitización, que son como oscilaciones de larga duración, con tiempos fuertes de interferencias, incluso de diferendos violentos. De esta última Querella, llevada a los terrenos de la política más acalorada y a la estética más comprometida, la vieja pareja salió vencida. Y desde ese momento, la Antigüedad, aquella que venía del humanismo del Renacimiento, la que había compartido la República de las Letras y en la que se había creído, se encontró estallada y retomada por las diferentes tradiciones nacionales.

Capítulo IV

Un Antiguo entre los Modernos: Plutarco

Todos conocemos el juego: "¿Cuál libro llevaríais a una isla desierta (hoy en día diríamos a la Luna)?" En el siglo XV ya se jugaba con esta pregunta; Teodoro de Gaza, "personaje griego de erudición singular", al retomar las palabras de Jacques Amyot respondió: "yo elegiría a Plutarco". Teodoro de Gaza, griego que pasó a Italia y que estuvo ligado al cardenal Bessarion, no era el primero en decirlo, él mismo era traductor de Aristóteles, así como de otros sabios más. En nuestros días, ¡dudo mucho que a alguien le venga a la mente la idea de responder: "Plutarco"! Tampoco diríamos, siguiendo a Nietzsche: "¡Llenen sus almas con Plutarco y al creer en sus héroes, atrévanse mejor a creer en vosotros mismos!". Esto no es más que otra formulación de la paradoja de la imitación (imitar parar volverse inimitable), tal y como lo había enunciado J. J. Winckelmann. Si ahora es indiscutible que Plutarco ya no está entre nosotros, hace tiempo era todavía parte de nuestro bagaje cultural, y por su mediación era el primero en el camino que llevaba de los Antiguos a los Modernos; después se estableció la distancia que se ahondó entre aquellos que hojeamos y recapitulamos.

"He visto cosas de las que los libros hablan sin pensar, se equivocan en todo. Plutarco ahora me hace morir de risa. Ya no creo más en los grandes hombres". Con esas frases, Paul-Louis Courier, oficial de artillería en la armada imperial, autor de libelos en horas libres y helenista el resto de su tiempo, se dirige desde Roma, en 1809, al orientalista Silvestre de Sacy, precisamente

para anunciarle que él ha dejado su "oficio vil".[1] Courier renunció a la carrera militar después de una campaña difícil y poco gloriosa en Calabria; él había "visto" y ya no creía en los vagabundos de sable ni en la gloria militar, y en cambio quería creer en la inmortalidad literaria y artística. Le había faltado la primera y esperaba algunas migajas de la segunda. Inversamente, en los mismos años, Beethoven sí creía en Plutarco. Evocando su sordera, escribía a un amigo: "Plutarco me condujo a la resignación, sin embargo, si es posible yo quiero desafiar mi destino". Plutarco era para él ese compañero que tenía siempre bajo el brazo en su biblioteca portátil y de donde él extraía sus ejemplos y su modelo de gran hombre.[2] Adiós a las armas y adiós a Plutarco en un caso, presencia viva en el otro, para un hombre que el destino avasalla. Señalemos que la guerra de 1914, que dio seis mariscales a Francia, también brindó la oportunidad para desautorizar los manes de Plutarco, con el *Plutarque a menti* de Jean Pierrefeu. Con ese título, el autor, a pesar de venir del patrioterismo, denunciaba la "propaganda intensiva" de los jefes militares, de la prensa y de los gobernantes que hacían lujo de grandilocuencia como "aparentes Plutarcos", pero la realidad del Gran Cuartel General, para no hablar de las trincheras, era distinta de esa propaganda.[3]

¿Qué es un gran hombre? "¿Grandes hombres? Véase el Panteón", sería la primera respuesta: "A los grandes hombres, la patria los reconoce", anuncia el emblema del frontón. Efectivamente, pero ni son todos los que están y aquellos que están, ¿son todos grandes? Más adelante, el Panteón conoce una historia problemática, como institución de división más que de unión, y adormecida durante mucho tiempo.[4] No obstante, el Panteón fue reabierto desde hace más de cuarenta años y volvimos a "panteonizar", primero al acoger a Jean Moulin y a su "inmenso cortejo de sombras" en 1964, y luego a André Malraux, quien fue recibido en 1996.

[1] Paul-Louis Courier, *Œuvres complètes*, París, Gallimard, bib. La Pléidade, 1951, p. 834. Courier defiende la superioridad de la gloria literaria o artística: Homero más que Alejandro, Molière más que Condé. De hecho, durante largo tiempo buscó tener el ascenso e incluso no dudó en pedir su reintegración al ejército para reunirse en Vienne, pero llegó tarde para la batalla de Wagram... y arruinó toda oportunidad de promoción.

[2] Elisabeth Brisson, *Le Sacré du musicien. La référence à l'Antiquité chez Beethoven*, París, Ediciones CNRS, 2000, p. 7 (carta del 29 de junio, 1801), pp. 115-134.

[3] Jean de Pierrefeu, *Plutarque a menti*, París, 1923 (que tuvo doscientas ediciones); con respuesta del general ***, *Plutarque n'a pas menti*, seguido de *L'Anti-Plutarque*, París, 1925; y *Noveaux mensonges de Plutarque*, París, 1931. Véase Rémy Cazals, "Plutarque a-t-il menti?", en *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité*, bajo la dir. de S. Cauconas, R. Cazals y P. Payen, Toulouse, Privat, 2001, pp. 141-146.

[4] Mona Ozouf, "Le Panthéon, l'École normal des morts", en *Lieux de mémoire* (dir.), Pierre Nora, París, Gallimard, 1984, t. 1, pp. 139-166.

"¿Gran hombre? En su biografía", sería una segunda respuesta. ¿Y Jean Lacouture no podría ser visto como una especie de Plutarco francés? Es probable, pero sin prejuzgar otras diferencias, él es un periodista que escribió primero de sus contemporáneos: ¿los grandes hombres del siglo xx? En cuanto al criterio de la biografía, ya es insuficiente, puesto que se han publicado y se siguen publicando, sobre todo desde hace veinticinco años, biografías de desconocidos, y más aún toda una literatura de y sobre gente anónima (relatos autobiográficos, agendas, periódicos); finalmente todo el mundo podría tener su biografía, incluso el más desconocido o el más imbécil. "¿Si escribiéramos la vida del duque de Angulema? ¡Pero era un imbécil!" No obstante, los dos historiadores neófitos de Flaubert, Bouvard y Pécuchet, se pusieron a trabajar con gran pasión.

Plutarco, ¿era aquel cuyo destino, al menos moderno, parecería estar ligado a los grandes hombres? Ciertamente era un personaje familiar, pero también una especie de desconocido ilustre. Tan conocido que Molière puede hacer decir a Crisalio, en *Las Mujeres sabias*, cuando se dirige a su hermana: "y, salvo un grueso Plutarco con el que aliso mis valonas, deberíais quemar todos esos volúmenes inútiles y dejar la ciencia a los doctores de la ciudad".*[5]

Plutarco está ahí, tan familiar que se le puede tratar familiarmente, él, quien solo podía valer por toda una biblioteca. Una mansión burguesa que se respete posee un "grueso" Plutarco, es, por decirlo así, parte de todo el mobiliario. Pero si se le ha leído (siendo joven) ya no se le vuelve a leer más.

Plutarco, en segundo lugar, es un autor sin paralelo. No existe otro entre los Antiguos: se han escrito biografías antes y después de él, se han compuesto numerosos tratados morales, pero el proyecto de vidas concebidas como paralelo es único. En los Modernos tampoco, ya que funcionó, si me atrevo a decir, como su propio paralelo. "Tú no puedes construir vidas paralelas", escribe Amyot en su prefacio, prestando su pluma a un supuesto poeta griego. Se le ha editado, traducido y vuelto a traducir, completado, imitado. Se han escrito las vidas perdidas, se han escrito otras; se le ha abreviado, se le ha "nacionalizado", se han hecho al gusto de muchos; existe en diversas ediciones para la juventud, que al final ya no lo lee, o lo lee muy poco; Plutarco bien mereció una concesión a perpetuidad en el cementerio de los clásicos o al principio de todos aquellos grandes hombres.

Él representa, en efecto, esa gran masa de escritura que durante largo tiempo recapituló la historia de Grecia y de Roma. Mejor dicho, él es quien ha hecho la historia: la dejó ver y la fijó durante mucho tiempo, incluso

* Traducción en www.iTematika.com N. de la Tr.

[5] Molière, *Les femme savantes*, acto II, escena 7, versos 542-544.

en la manera de escribirla y de contarla. La gente joven lo descubrió y lo tarareaban en casa, se le encontraba en las bibliotecas familiares, y los estudiantes lo hallaban en los colegios a cargo de Padres. Se comenzaba por Cornelio Nepote, luego se continuaba con Plutarco. La historia de la libertad griega expiraba en 338 a. C., frente a Filipo de Macedonia, en Queronea; es por él, una vez más, que ésa será la tesis de todo movimiento intelectual (y político) conocido como "segunda sofística". En él, nuestros clásicos están penetrados de grandes nombres de Atenas y, sobre todo, de Roma; en él, los primeros humanistas descubrieron la sabiduría de los Antiguos y se maravillaron por esta capacidad de reflexionar en voz alta. Él ha sido una de las piedras angulares del hombre de las Humanidades.

Pero esos grandes nombres ya no lo son más. Durante largo tiempo sobrevivieron, a ellos mismos, llevados, transmitidos y traicionados, todo a la vez, por el sistema educativo que a toda costa se había encargado de transmitirlos, a partir de lo que hemos denominado "Humanidades", y después "Cultura clásica". Los profesores de humanidades, decía H. G. Wells, son gente que maneja indefinidamente las claves para abrir piezas vacías.[6] ¿Desde cuándo han sido ensombrecidas o comenzaron a ensombrecer? ¡*Docti certant*! ¿Desde ayer, anteayer o ya hace mucho tiempo?, ¿a cuál reforma escolar habría que culpar?, ¿la de 1902, que consagró la integración de lo "moderno" en la enseñanza secundaria? o ¿la de 1968, que suprimió el latín en la escuela secundaria? Pero desde 1732, el abate Rollin deploraba –hablaba del griego– que la "mayor parte de los padres observaba como una pérdida de tiempo obligar a los escolares y proponerlo para sus estudios". Las reformas, movimientos de mayor amplitud, en particular las escolares, no tuvieron este poder; ellas sólo lo ratificaron, a menudo más para mal que para bien. Trazar, en todo caso, el destino póstumo de Plutarco, Plutarco entre los Modernos, conduciría a tener en cuenta el lugar excepcional que ocupó en la cultura europea, que implica proponer una historia de la cultura clásica, o sea una buena parte de la historia intelectual de Europa.

Recordemos desde aquí, provistos del sarcasmo de Courier, "Plutarco y los grandes hombres". Hoy creemos todavía en los grandes hombres, mientras que nosotros, ¿hemos hecho mucho más en materia de gloria miliar o en otro campo?, ¿produce nuestra sociedad grandes hombres?, ¿quiénes son los que se vuelven héroes? Las estatuas se han fisurado o han sido rotas. Y no hay gran hombre para su ayuda de cámara. En principio, hemos roto con el "culto de esos semidioses" y no creemos ya en una "historia arbitrariamente

[6] François Waquet, *Le Latin ou l'Empire d'un signe, xvie-xxe siècle*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 320.

reducida al papel de los héroes como quintaesencia", como escribía en 1950 Fernand Braudel. Mientras al mismo tiempo acababa de mostrar, de manera magistral, en su *Mediterráneo* que si había "héroes", no era Felipe II, sino el Mediterráneo mismo, del que él había compuesto la "biografía".[7] El escritor más conocido de aquel tiempo, Jean-Paul Sartre, terminaba su ensayo autobiográfico *Las palabras* (1964), con la célebre frase: "Todo un hombre, hecho de todos los hombres y que vale lo que todos y lo que cualquiera de ellos", no sin haber recordado que a la edad de nueve años había leído y releído un pequeño libro que se titulaba *La infancia de los hombres ilustres*, donde Johann Sebastian (Bach), Jean-Jacques (Rousseau), Jean-Baptiste (Molière) hacían señas a su ya futuro condiscípulo, ¡Jean-Paul!

¿La creencia en los grandes hombres debería ser, por lo tanto, una condición previa para la lectura de Plutarco? No necesariamente. Conviene, por otra parte, comprender cómo y por qué Courier llegó a esta formulación, es decir, alargando la pregunta, ¿cuál ha sido el papel desempeñado por las *Vidas paralelas* en la genealogía del gran hombre en Francia? En resumen, ¿tuvo que ver Plutarco con el nacimiento del Panteón?[8] Por último, de antemano uno puede interrogarse sobre lo que Plutarco habría querido hacer: ¿por qué escribir *Vidas*?, ¿qué lugar ocuparon en la economía general de su obra, ya que está muy lejos de haber escrito sólo biografías? Seguir pues a Plutarco con los Antiguos y Modernos, pero también entre los Antiguos y los Modernos, él que fue primero para los Modernos el rostro mismo de los Antiguos.

LAS *VIDAS* POR LAS *VIDAS*: UN ESPEJO FILOSÓFICO

De cincuenta vidas que nos han llegado, cuatro escritas, anteriormente (las de Galba, Otón, Artajerjes, Aratos) que no son parte del proyecto de las *Vidas paralelas*, las otras dedicadas al romano Sosius Senecio, fueron editadas quizá entre el año 100 y el 115 de nuestra era, bajo el reinado de Trajano, por un Plutarco que tenía más o menos sesenta años. Profesor con reputación importante en el Imperio, es también autor de numerosos tratados filosóficos.

¿Qué son las *Vidas*? En ausencia de un prefacio general, que hubiera explicado su empresa, podemos sólo utilizar las reflexiones esparcidas y las anotaciones puntuales del autor sobre el cómo y el porqué de su trabajo,

[7] Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe ii*, París Armand Colin, 1949. [Publicado en español por el FCE. N. de la Tr.].

[8] Éste es el título del libro más importante de Jean-Claude Bonnet, *Naissance du Panthéon*, París, Fayard, 1998.

pero inevitablemente surge la pregunta por saber si estas indicaciones son válidas para el conjunto de las *Vidas*: ¿ellas, que habían sido ya publicadas en particular, son circunstanciales o generalizables? Más vale considerar que el proyecto no salió todo armado de la cabeza de Plutarco luego de una conversación con su amigo y protector Sosius Senecio, sino más bien que una obra de tan largo alcance se hizo escribiendo, en la medida que se alargaba la galería de los retratos.

Sin embargo, pueden identificarse algunos rasgos muy generales. La primera meta de las *Vidas* nunca fue contar la historia del tiempo pasado, cuando los griegos eran libres y los romanos virtuosos. Ellas debían hacer reflexionar y ayudar a vivir "como se debía"[9] en ese tiempo. No se trataba de una historia, entendida como conocimiento desinteresado del pasado, sino de una filosofía moral. Ellas son una reflexión para la preparación a la acción. Plutarco definió la filosofía como un arte de vivir.[10] ¿Cómo el biógrafo puede fijarse este objetivo y con qué dispositivo alcanzarlo? Para definir la vida filosófica, Pitágoras usaba la comparación de los grandes juegos de Grecia. En ellos predominaban tres categorías de hombre: los primeros para concursar y para ganar, los segundos para comenzar, y al último vienen los que están allí para ver (*theas eneka*),[11] en otras palabras, para contemplar. Ellos representan, exactamente, la posición del filósofo en relación con el mundo. Sin embargo, las *Vidas* quieren hacer del lector (y antes de él, del autor) un espectador, en el sentido de Pitágoras. Espectáculo elegido y preparado, las *Vidas* son, en su movimiento de fondo, una invitación a la vida filosófica y una máquina para filosofar.

Los juegos se terminaban con una corona como premio para el vencedor; el relato de dos vidas paralelas también se acaba, con mucha frecuencia, con una comparación, que puede resumir y dramatizar la atribución del premio a dos competidores. Si el lector es más que nunca un espectador, la biografía en sí misma desempeña además el papel de árbitro. Filomeno, a quien le quedó el sobrenombre del último de los griegos, regresará, por ejemplo, con la corona de la experiencia militar y la aptitud de mando; mientras que Flaminino, el vencedor de los macedonios y el "libertador" de Grecia, recibirá el de la justicia y de la benignidad.[12] O Lisandro, el premio de la temperancia, y Sila, el de la valentía.[13] Ellos son así juzgados en función de una esencia: la de

[9] *Demosthène*, 1, 4.

[10] *Propos de table*, 1, 2, 613 b.

[11] Diogènes Laërce, *Vies des philosophes*, 8, 8.

[12] *Flamininus*, 24, 5.

[13] *Sylla*, 43, 6.

la justicia, de la templanza, etc., de la que su carrera ofrece una realización más o menos terminada.

> No subestimamos, recuerda el sociólogo Jean-Claude Passeron, la fuerza tranquila de esta estructura esencialista, que ha marcado en nuestras tradiciones literarias [...] una evidencia maquinal, la idea de que no se puede contar las vidas más que relacionando un modelo de vida ejemplar [...] Las *Vidas paralelas* no comparan más que en apariencia a César y a Alejandro; la puesta en paralelo de dos vidas es un razonamiento a partir del relato de una cuestión en la que se debe zanjar la cuestión de un premio, la de saber cuál es, entre César y Alejandro, la vida que encarna mejor la figura del gran guerrero, la del gran conquistador.[14]

Presionemos un poco más la metáfora del espectáculo, no con Pitágoras, sino esta vez en compañía de Platón, el maestro reivindicado de Plutarco. Nuestra alma, escribe Plutarco, tiene por naturaleza, "el deseo de aprender y de contemplar"; entonces, es necesario proponer espectáculos dignos de su atención, que conlleven un entrenamiento hacia lo bello y lo útil. Pero atención, ¡sin desestimar! Contemplar una estatua de Fidias o leer un poema de Arquíloco puede encantarnos, pero punto importante, no nos da el gusto de ser nosotros mismos un Fidias o un Arquíloco, que no son sino artesanos. Por el contrario, "la belleza moral nos atrae de manera activa: ella suscita, al mismo tiempo, un impulso que nos empuja a la acción"; no se trata, desde luego, de una imitación pasiva, ya que "la narración de los hechos (*historia tou ergou*) entraña en el espectador la voluntad de actuar".[15] Ése es el punto exacto de aplicación de la empresa biográfica y eso que la justifica: producir la imitación en el lector.

Entonces, si es así, ¿por qué contar vidas que lejos de ser modelos, serían más bien contramodelos?, ¿cómo justificar el relato de ignominia de Demetrio y de los Placeres mortíferos de Antonio?, o ¿las traiciones de Alcibíades?, ¿por qué valorar, entonces, sin sorpresa a Plutarco?, "nosotros pondríamos más ardor para contemplar e imitar las vidas de los mejores si no permaneciéramos en la ignorancia de aquellos que son despreciables o vituperables".[16] El valor formador de los malos ejemplos permanecerá en el arsenal argumentativo de los moralistas posteriores.

Seguimos con la imitación. El lector es un espectador y el autor es como un pintor. Pero lo que importa no es, evidentemente, la apariencia física del modelo (ya que, por otro lado, hay estatuas para esto, a las cuales Plutarco

[14] Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1991, p. 196. [Publicado en español por Siglo XXI. N. de la Tr.].

[15] *Périclès*, 1, 2; 2, 4.

[16] *Demétrios*, 1, 6.

remite al lector), sino el carácter (*ethos*), el que hay que saber aprehender a partir de indicios. Escribir una vida, es hacer "el retrato del alma":[17] volver visible lo invisible. Los pintores, para asir las semejanzas, se inspiran en la cara y en los rasgos de la fisionomía y no les preocupan las otras partes del cuerpo; que se nos permita a nosotros también, de la misma manera, buscar sobre todo en los signos que revelan al alma y nos apoyaremos en ellos para dar forma (*eidopoien*) a la vida de cada uno de estos hombres.[18] A diferencia del historiador, el biógrafo no puede hacerlo completo, sobre todo cuando se trata de un hombre como Alejandro: no se puede esperar, por parte de él, el relato de todas la batallas, pero sí el retrato del alma de quien las libró.

Por el contrario, él debe ser fiel. Como un pintor que siempre reproduce una figura y aunque encuentre una pequeña falta no la debe suprimir, sin que por eso se detenga mucho uno en ella, así la biografía debe señalar las faltas de conducta de su sujeto, pero sin mucha insistencia, recordando que en general la naturaleza humana nunca ofrece, "ningún carácter enteramente noble o irreprochable".[19] La condición humana no es, en efecto, más que una mezcla. En este postulado, contemplado como división, las *Vidas* son precisamente la exploración de esas proporciones y de sus variantes.

Otra comparación con la pintura (estas comparaciones son muy frecuentes en Plutarco) nos lleva una vez más al espectador. Frente a los cuadros hay, decía un pintor, dos tipos de espectadores: los profanos, que se parecen a la gente que saluda con un gesto a toda una vasta asamblea, y los conocedores que son "como las personas que tienen una palabra de bienvenida para cada uno de los que se encuentran". De las obras, los primeros no tienen más que una vista general e imprecisa, mientras que los segundos ejercen un juicio crítico en cada detalle. "Esto es mejor para las acciones reales: los espíritus un poco perezosos se satisfacen con conocer en conjunto la marcha de la historia, su conclusión", mientras que el hombre que es amigo del bien y de lo bello, cuando es espectador de las acciones en las que las virtudes son el principal artesano, "encuentra más placer en considerar los detalles". Más que el resultado final, que depende en mucho de la Fortuna, lo que le importa son las maneras de hacer frente a las diversas circunstancias, y que las

[17] *Caton le Jeune*, 24, 1. Se puede cotejar la anotación sobre las estatuas de eso que dice Plutarco del discurso filosófico, que precisamente "no esculpe las estatuas inmóviles, pero todo eso que él toca quiere volverlo activo, eficaz y vivo" (*Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776 c-d).

[18] *Alexandre*, 1, 3.

[19] *Cimon*, 2, 4-5.

resoluciones que hayan tomado sean instructivas.[20] Ése es el género de espectador al cual se dirige la biografía.

De este primer examen podemos ya concluir –y ésta es una primera señal del alcance general– que no se debe creer que Plutarco piensa en una diferencia de naturaleza entre escribir las vidas y componer los tratados (propiamente) filosóficos. Esta ruptura, introducida después por los editores de la obra, y finalmente instituida entre el Plutarco de las *Vidas,* por un lado, y el de las *Obras morales,* por otra, de entrada no existía. Es el mismo Plutarco quien pasa de un lado a otro, retoma en un cierto número de casos los mismos ejemplos, aplicando las mismas lecturas, persiguiendo, en suma, el mismo fin, pero por caminos diferentes. Es muy claro que el género biográfico, del que Plutarco no es de ninguna manera el inventor, tenía ya sus reglas de composición y una lógica propia, y toda una tradición tras de sí. Así, sin Varrón y Cornelio Nepote (para no hablar del *Agésilas* de Jenofonte o del elogio de *Evágoras* de Isócrates, sobre todo de ellos), Plutarco es imposible. El primero reunió en sus *Imagines* o *Hebdomades* setecientos retratos de hombres célebres (no sólo romanos), acompañados cada uno de un epigrama que los caracterizaba. El segundo compuso un conjunto de biografías de los romanos conciudadanos de los griegos e incluso de los cartagineses y de los persas.[21] También es claro que en un cierto momento –probablemente cuando el número de *Vidas* ya editadas constituyó una masa crítica– la obra adquirió una especie de autonomía, con su ritmo, su sistema de ecos y de reenvíos, su arquitectura y su visibilidad propia. Pero eso no significa, de ningún modo, que mientras más escribiera sus *Vidas,* Plutarco fuera menos filósofo y se volviera más "biógrafo". Al contrario, yo creo que mientras mejor dominaba la biografía, ésta se volvía más filosófica, y sabía conjugar mejor la narración de una vida y la inspiración filosófica de su escritura, haciendo surgir del (simple) relato de los hechos el deseo de imitación, sin pasar por el rodeo o la intermediación de un comentario.

Los tratados morales y las *Vidas* se inscriben en el mismo horizonte de cuestionamiento: la acción (*praxis*), la fortuna (*tuchê*), la virtud (*aretê*) y sus relaciones. Mientras que el tratado entra en su tema con un ejemplo, con una situación, o simplemente al presentarse como una respuesta a una cuestión planteada, las *Vidas* deben seguir la linealidad del relato biográfico. Pero fácilmente se podría encontrar, en un buen número de *Vidas,* fórmulas (de inspiración platónica, las más frecuentes) capaces de generar todo el relato.

[20] *Le Démon de Socrate,* 575 B-C.

[21] Arnaldo Momigliano, *Les Origines de la biographie en Grèce ancienne,* Estrasburgo, Circé, 1991, pp. 136-138. [Publicado en español por el FCE. N. de la Tr.].

Así, la cita de Platón: "las grandes naturalezas son tan capaces de grandes vicios como de grandes virtudes", puede funcionar como la matriz de la vida de Antonio, quien como un caballo rebelde (seguimos con Platón) rechaza todo lo que sea bueno. En Egipto, él formará con Cleopatra una extraordinaria asociación conocida como "Vidas inimitables", puestas bajo el signo del lujo y de la voluptuosidad, antes de transformase, cuando se acerca el final, en asociación de "aquellos que van a morir juntos".[22] Incluso la corta *Vida de Galba* puede estar relacionada con una máxima de Platón sobre la virtud de la obediencia que, "como la virtud real, exige una naturaleza generosa y una educación filosófica" –aquella de la que los pretorianos carecen–. La vida verifica la fórmula y la fórmula explica la vida. En más de un caso, Plutarco se sirve de la sentencia "la arrogancia es la compañera de la soledad": fórmula de enlace y cápsula de inteligibilidad, que explica tal episodio o anuncia un fracaso. En particular, vale para describir, pero también para explicar, la vida de Coriolano. Las *Vidas* de Pelópidas y de Marcelo, dos generales que fueron tontamente en dirección de la muerte, son dos ilustraciones de la fórmula "el desprecio de la vida no tiene nada que ver con la virtud", con la cual Plutarco los presenta. En fin, por último los grandes legisladores, Licurgo y Numa, están presentes como una especie de modelo de las *Leyes* de Platón.

La Fortuna, si cada vida la encuentra, si es una protagonista inevitable, está en un cierto número de *Vidas* más activa todavía (positiva o negativamente). Además, uno se puede interrogar sobre las partes respectivas de la Fortuna y de la Naturaleza en los acontecimientos de tal o cual vida. Así, para Demóstenes y Cicerón, "si la Naturaleza y la Fortuna entraran en competencia, como los artistas, sería difícil decidir si es la primera la que los ha vuelto más respetables por el carácter, o la segunda por los acontecimientos de su vida".[23] La biografía se interesará, muy particularmente, en las estrategias frente a la Fortuna: quien se opone a ella, ¿la acompaña o se abandona a ella? "Tu aliento me empuja y eres tú, también, creo, quien me consume", dice Demetrio a la Fortuna citando a Esquilo.[24] A partir de cierto momento, el viento favorable que acompañaba a Lúculo pareció detenerse: desplegaba la misma pasión y el mismo valor, incluso más, pero "sus acciones ya no encontraron más gloria ni favor".[25] Llega hasta el punto en que termina por abandonar la vida política. Nicias tenía otra estrategia: difuminándose detrás de la Fortuna, no atribuye sus éxitos ni a su prudencia ni a su autoridad

[22] *Antoine*, 1, 7; 28, 2.
[23] *Démosthènes*, 3, 5.
[24] *Ibid.*, 35, 4.
[25] *Lucullus*, 33, 1.

ni a su valentía para sustraerse a la envidia que suscita la gloria. De huida en huida, perece en el desastre de la expedición de Sicilia.[26] Sila, tomando el sobrenombre de Félix, ponía siempre a la Fortuna por delante. La vida de Pablo-Emilio, el vencedor de Perseo, es siempre una meditación sobre la Fortuna, que culmina en el cambio que parece operarse entre la desgracia privada y la prosperidad pública: en el momento mismo de su triunfo, el cónsul victorioso paga el éxito de Roma con la sorpresiva muerte de sus dos hijos. Lo acepta, incluso alegrándose por Roma, ya que sabe bien que un favor nunca llega solo.[27] En fin, encontramos la ceguera de un Mario que muere quejándose de su fortuna, mientras que ha sido el primer hombre en ser elegido siete veces cónsul. Al contrario, cuando habla sobre la cuestión de morir, Platón agradece a la Fortuna el haberlo hecho un hombre, un griego, y de haber nacido en tiempos de Sócrates.[28] Pero de humor intratable, Mario siempre ha estimado "ridículo aprender las letras [el griego] enseñadas por gente al servicio de otro".[29]

¿Cómo trabajar la biografía? De manera diferente a la del historiador, ya lo hemos visto. Plutarco no ha tendido a la exhaustividad. Él elige el detalle significativo, el gesto, la palabra reveladora. No va a encontrar todas las acciones de Alejandro, sólo hace ver quién era él y cuál era su carácter. Cuando evoca a Nicias, no puede ignorar por completo eso que ha escrito Tucídides (si no se le tendría por incompetente), pero lo que busca, de hecho, son "los elementos más numerosamente ignorados" en razón de "transmitir eso que sirve para la comprensión de un carácter y de un comportamiento".[30] El acercamiento de dos grandes personajes se hace sobre la base de semejanzas, ya conocidas y a veces establecidas e incluso inéditas, pero siempre el trabajo del analista consiste en exagerarlas hasta el detalle para hacer surgir de éstas la diferencia, antes de llegar a la comparación final (la *sunkrisis*) que hace el balance y distribuye los premios. Estas comparaciones locales (al interior de una pareja) pueden preparar, por sí mismas, las globales (entre muchas vidas): la valentía de Alcibíades difiere de la de Epaminondas, la inteligencia de Temístocles de la de Arístides, la justicia de Numa de la de Argésilas. Podemos incluso imaginar una especie de espectro del que, para esos ejemplos de valor, Alcibíades y Epaminondas representarían los dos extremos. Sin embargo, Focio y Catón constituirían, para Plutarco, una especie de

[26] *Nicias*, 6, 2.
[27] *Paul-Émile*, 35, 6.
[28] *Marius*, 46, 1.
[29] *Ibid.*, 2, 1.
[30] *Nicias*, 1, 3.

caso límite: sus destinos son, por mucho, muy diferentes (Focio fue condenado a muerte, Catón se da la muerte), aunque ellos tienen virtudes profundamente semejantes. Por mucho que uno ahonde en la investigación, no se descubre ninguna diferencia en sus dos caracteres, que "mezclan, en proporciones iguales, la humanidad con la austeridad, el valor con la tranquilidad, el celo por el otro con la serenidad personal, la aversión por lo feo y la tensión del alma hacia la justicia, todo en una misma armonía".[31]

En otro registro, las *Vidas* pueden también releerse como un manual político, como un conjunto de consejos, de anécdotas, de frases históricas (las hay para toda ocasión).[32] Plutarco compuso, por otro lado, un tratado titulado *Preceptos políticos*, que escribe explícitamente como una serie de consejos dirigidos a un notable joven de la ciudad de Sardes, deseoso de emprender una carrera política. Más de un centenar de paralelos han sido señalados entre el tratado (escrito a principios del siglo II) y las *Vidas*. Es una especie de *digest*, que reúne una variedad de ejemplos, del tipo de quien no tiene "el tiempo de ser espectador de ejemplos en acción ni de seguir a un filósofo comprometido en la política". ¡Para un espectador apurado! En las biografías, más que nada, todo es cuestión, como dice Plutarco, de *politeia* y de *hegêmonia*, de política concreta y de obediencia militar. Cicerón está presente, no como teórico de la política, sino como un hombre terreno, que memoriza tanto los nombres de sus conciudadanos como "el lugar donde habita cada uno de los notables, los dominios que poseen en el campo, los amigos que frecuentan y sus vecinos".[33]

Más allá de este *vademecum* del político en el campo, la *Vida de Focio*, por ejemplo, se abre a una reflexión de alcance general sobre la política en tiempos de crisis: cómo dosificar firmeza y concesiones, sabiendo que "la ciudad conlleva con su pérdida al que habla por complacencia, después de haber hecho perecer a quien rechaza complacerla".[34] El destino de los Gracos es la ocasión de hacer meditar sobre el deseo de gloria y de popularidad: "Vosotros no podéis exigir al mismo hombre que os dirija y os siga"; he aquí eso que debe responder el hombre político al gentío que le presiona. Esas reflexiones, escribe Plutarco (¡que no tuvieron la suerte de conocer los tiempos felices de opiniones cotidianas!):

[31] *Phocion*, 3, 7-8.

[32] *Les Apophtegmes de rois et de généraux*, dedicados a Trajano presentarán precisamente una colección de dichos memorables.

[33] *Cicéron*, 7, 2.

[34] *Phocion*, 2, 5-9.

> [...] me han llegado al espíritu, ya que pude medir los efectos [del deseo de popularidad] observando los males que se abatieron sobre Tiberio y Cayo Graco. Ellos, de excelente cuna, habían recibido una magnífica educación y sus principios en política habían sido excelentes, pero lo que los perdió no fue un deseo desmedido de popularidad sino el temor de la impopularidad.[35]

Última enseñanza: la muerte viene a complementar a la vida. ¿Cómo mueren los hombres políticos? Su muerte debe también servir a la ciudad. Ella no es un asunto privado. Por regla general, ellos nunca mueren solos. Hay algunos que no saben morir, como Mario; otros que lo saben por mucho, como Catón; y otros cuya muerte valerosa redime las debilidades, como Demóstenes, por ejemplo. Hay también ironías de la historia: desde hacía mucho tiempo, Antonio encargó a un esclavo, de nombre Eros, que lo matara, pero ¡blandiendo su espada, Eros se hirió a sí mismo! Cicerón, al huir, fue traicionado por Filólogo, ¡un liberto de su hermano!

Siempre hay una diferencia de talla entre la política según las *Vidas* y la política de hoy (del tiempo de Plutarco). Los asuntos de las ciudades ya no son guerras que dirigir, tiranías que abatir, o grandes alianzas que concluir.[36] En adelante, la política no tendrá apuestas mayores. Mientras Pericles debía recordarse a sí mismo: "Pericles, tú mandas a los hombres libres, a los ciudadanos atenienses", el hombre político de hoy nunca debe olvidarlo: "Tú que mandas, tú eres un súbdito; tú mandas en una ciudad sumisa a los procónsules, a los procuradores de César. 'Ya no es el tiempo de batallas'".[37] En efecto, es inútil recordar los gloriosos combates de los ancestros y hacerla de presuntuoso: más vale cuidar la amistad de un romano poderoso. Este sentimiento de una historia reducida, difícilmente excitante, si no es que casi terminada, preciosa sin embargo, se encuentra claramente expresada en los tratados sobre los oráculos, escritos por Plutarco, sobre todo al final de su vida. En su tiempo, en efecto, los oráculos casi han dejado de hacer oír sus voces, la tranquilidad reina por todos lados y no hay necesidad de remedios numerosos ni extraordinarios. También las preguntas que uno les plantea contienen aún las pequeñas preocupaciones de cada uno (¿hay que casarse, emprender tal travesía, cómo serán las próximas cosechas?), y las respuestas pueden ser simples, directas y cortas.[38] En esta misma época se ha anunciado la muerte del gran Pan. El piloto de un navío encalmado, en ruta

[35] *Agis*, 2, 7.

[36] *Préceptes politiques*, 805 A.

[37] *Ibid.*, 813 E. El final de la frase es una cita de Sófocles.

[38] *Sur les oracles de la Pythie*, 408 C.

hacia Italia, oyó una voz notificando la orden de anunciar la muerte del gran Pan. Cuando estaba colocado en la popa del navío y mirando hacia la tierra, él lanzó la noticia en la noche y un gran sollozo le respondió.[39]

Las *Vidas* hablan, sobre todo, de un tiempo anterior a la pérdida de libertad de los griegos, en la batalla de Queronea –contra Filipo de Macedonia en 338–; que precisamente estuvo precedida de oráculos terribles de la pitonisa. Plutarco fue uno de los principales inventores de la ruptura de Queronea, como fin de la ciudad, sobre la cual se había construido y vivido toda una representación moderna de la Grecia clásica. También hablan de un tiempo de antes para los romanos: las guerras civiles que marcaron el fin tumultuoso de la república. La muerte de Demóstenes y de Cicerón, los dos más grandes oradores, con destinos tan semejantes, coincidió con el fin de la libertad para sus conciudadanos.[40] Focio y Catón llegan muy tarde: Catón es un "fruto fuera de estación"; se conduce como si viviera en la *República* de Platón.[41]

Para Grecia, hubo siempre una remisión: la restitución de su libertad por Flaminino, después de su victoria sobre Filipo V de Macedonia (en 196), proclamada en ocasión de los Juegos Ístmicos; Flaminino incluso hizo más que muchos de los generales griegos de otros tiempos. "Los Agésilas, los Lisandros, los Nicias, los Alcibíades ciertamente fueron jefes hábiles y para conducir bien las guerras y llevar las batallas en tierra y en mar. Pero nunca supieron servirse de su éxito para una creación generosa, bella y noble. Si se exceptúa la hazaña de Maratón, la batalla naval de Salamina, Platea, las Termópilas y el éxito de Cimón sobre Eurimedonte, y cerca de Chipre, todas las otras que libró Grecia fueron contra ella misma y entrañaron el esclavismo. Todos los trofeos que ella levantó fueron su desgracia y su vergüenza, y fue conducida a su perdición por la maldad y el egoísmo de sus jefes. Sin embargo, extranjeros que parecían no tener más que débiles ideas y vagos signos de parentesco con la antigua raza griega, de quienes hubiera sido sorprendente que Grecia pudiera recibir el menor consejo u opinión útil, ¡pues afrontaron voluntariamente los más grandes peligros y esfuerzos!; ellos arrancaron a los déspotas y a los crueles tiranos, ¡ellos la liberaron!".[42] Estas palabras, "las reflexiones de los griegos", que Plutarco presenta como si hubiera asistido a la escena, son el fundamento ideológico de la "colaboración" con Roma y nutrieron este otro gran tema moderno (sobre todo en el siglo XIX y en Alemania)

[39] *Sur la disparition des oracles*, 419 C.

[40] *Démosthène*, 3, 4; 19, 1.

[41] Eso que está doblemente "fuera de estación", ya que el tiempo de Platón está lejos y la *República* jamás existió.

[42] *Flamininus*, 11, 5-7.

de una Grecia que había fracasado en su capacidad de unirse, y que había pasado sus mejores tiempos luchando contra ella misma; ella le fue devuelta, de alguna manera, a sí misma por los romanos.

Estas reflexiones hacen eco a las que Plutarco presta, un siglo y medio más tarde, a algunos griegos –otros evidentemente, y sin embargo los mismos– y a "un pequeño número de romanos, los mejores", antes de que se entable la batalla de Farsalia, que oponía a Pompeyo con César. Esta vez la discordia está en la misma Roma: dos generales, reputados hasta ese día como invencibles, combatieron "sin piedad por su gloria, y sacrificaron a su patria". "Las armas emparentadas, las formaciones hermanas, las enseñanzas comunes, tanta valentía y fuerza salida de la misma ciudad, se volvían contra ella misma, lo que hacía ver bien que la naturaleza humana se puede volver ciega y loca bajo el efecto de la pasión".[43] Roma, efectivamente, continuará y prosperará, pero la grande y vieja República ya no se levantará más. Bruto, el asesino de César, nunca persiguió más que una sola meta: dar a los romanos "la constitución de sus ancestros", "pero el Estado ya no podía soportar, parece, estar bajo el control de tantos hombres; exigía una monarquía".[44] De la necesidad del Imperio, ningún "romano", en todo caso, podía venir a salvar a los romanos de sus divisiones.

Regresemos, para acabar este enfoque de las *Vidas* por las *Vidas*, sobre el biógrafo y el trabajo: las *Vidas* ¿cómo, pero también, por qué y por qué el paralelo? Si en la perspectiva filosófica recordada más arriba, vivir es saber contemplar, la *Vida* se da como un espectáculo en el espectáculo, que tiene la propiedad de suscitar, instantáneamente, el deseo de imitación. Al comienzo de la *Vida de Timoleón*, el general corintio favorecido por la fortuna, Plutarco, deja casi de pasada, una precisión capital: "Mientras emprendía la escritura de las *Vidas*, era *por causa* de otras personas; pero si persevero y me complazco en esta tarea, es en el presente *por causa mía*". *Por causa* (*dia*) *de otras* personas puede significar: para provocarles placer, o porque ellas me han sido pedidas. Vendrían a ordenarse en esta primera categoría las *Vidas* aisladas, precisamente sin paralelos, escritas primero como las de Artajerjes, Galba, Otón, Aratos (de esta última precisa que la compuso a petición de sus descendientes, para que ellos "crezcan en medio de ejemplos familiares").

Por causa mía, al contrario, se escriben para mí, para mi propio uso, en un primer momento, al menos. Estas historias son

> como un espejo donde yo me veo, esforzándome de alguna manera por embellecer mi vida y conformarla a las virtudes de estos grandes hombres. Tengo verda-

[43] *Pompée*, 70 ,1.
[44] *Brutus*, 56, 11; 47, 7.

> deramente la impresión de habitar y de vivir como ellos. Es como si contando sus historias ofreciera hospitalidad a cada uno de ellos, uno por uno, acogiéndolos y guardándolos cerca de mí; contemplo "eso que hubo de grande y eso que fue" (*Ilíada*), y elegidas las más nobles y las más bellas de esas acciones a fin de volverlas conocidas.[45]

La meta es la "corrección" de costumbres. Montaigne va a reflexionar a partir de esta dimensión de uso "doméstico y privado" de ejemplos, sobre la cual Plutarco no se detiene mucho. ¿A qué conduce, en efecto, este comercio con los grandes hombres: imitarlos para volverse cada vez más (como) ellos o ir mejorando uno mismo? Para Plutarco, la alternativa no podría plantearse en estos términos. Imita para embellecer su propia vida, con el espejo de aquellas que relata, pero siempre que se haga conocer sus rasgos más bellos. En ese espejo, son ellos a quien mira, invitando a volverse cada vez más como ellos, mientras que Montaigne, mirando este mismo espejo, se descubrirá cada vez más a sí mismo.

"Yo contemplo 'eso que tuvo de grande y eso que fue'". Por esa cita de Homero, Plutarco indica, además, que las *Vidas* querrían desempeñar hoy el papel que había sido jugado (o que se imaginaba que había sido) por la epopeya de otros tiempos. Portadora de los valores de la aristocracia, cantaba la memoria de los guerreros famosos que proponía como ejemplo. Y también evocaba un tiempo de antes (el tiempo del héroe), la epopeya era completamente una obra de la memoria. Las *Vidas* tienen también su tiempo de antes y una dimensión de memoria: ese antes es el fin de la libertad de Grecia o de la república en Roma, y ellas recogen "eso que era digno de la memoria", de los hombres, de "los mejores y los más apreciados". Efectivamente, se pasa de la epopeya a la historia y del aedo al biógrafo, trabajando a partir de una documentación escrita, pero esto último se comprende mejor si se inscribe en la continuidad de una cultura y de sus usos. Permitiendo ver los mejores ejemplos históricos, él convoca y al mismo tiempo recapitula, bajo la forma de citas muy numerosas (que se pueden tomar tanto en primero, como en segundo grado), las enseñanzas traídas por los géneros literarios anteriores (la epopeya, pero también frecuentemente, la tragedia y la historia).

Este proyecto, filosófico de fondo, no implicaba de ninguna manera el paralelo. El ejercicio de imitación no lo presupone de ninguna forma. Éste fue el golpe de genialidad de Plutarco de hacer, a partir de alrededor de los años 100, la ley de su escritura biográfica, aparejando un griego a un romano o un romano a un griego. Desde entonces, el ejemplo es redoblado o desdoblado,

[45] *Timoléon*, Prefacio, 1-3. Cita de la *Ilíada*, 24, 630 a propósito de Aquiles.

recogiendo una memoria griega y una memoria romana, que por el entrecruzamiento de la comparación se vuelve una memoria común, grecorromana. El paralelo presupone y verifica siempre que griegos y romanos participan de una misma naturaleza, reconocen los mismos valores y los comparten, incluso la misma historia, al menos un mismo pasado (suministrando ejemplos que valen tanto para unos como para otros). Ahora, ellos habitan un mundo común. Un notable romano o griego del círculo de Sosius Senecio puede mirarse, tanto en el espejo de la *Vida de Epaminondas* (perdida) o en la de *Timoleón*, así como en la *Vida de Escipión* y reconocerse en ellas, ser atravesado por el mismo deseo de imitación y extraer los mismos preceptos de acción. Estamos todavía en la filosofía moral, pero también en la política, más exactamente se ha estado siempre en la medida, o en el paralelo, que manejado así legitima y da sentido a un Imperio que se concibe como grecorromano.

Las *Vidas* más allá de las *Vidas*: el espejo de príncipes y el hombre de los humanistas

En la Edad Media el nombre de Plutarco no fue completamente ignorado; correspondía al de un legendario preceptor de Trajano y al autor de un apócrifo titulado *Institución de príncipes*. Su redescubrimiento se hace primero en la corte pontificia de Aviñón donde, en 1373, Simón Antumano tradujo al latín, palabra por palabra, el tratado *Del control de la cólera*, retraducido veinte años más tarde, en un latín más elegante, por Coluccio Saluati (quien ignoraba el griego). Desde entonces, el movimiento está echado a andar y se va a ampliar y a acelerar: nuevos tratados, tal como *Sobre la educación de los niños*, los *Apotegma*, y muy pronto las *Vidas* comienzan a circular.[46] En 1509 sale, del taller de Aldo Manucio en Venecia, la primera edición del texto griego de las *Obras morales*. Henri Estienne publicó en Ginebra, en 1572, la primera edición completa: de un lado las *Vidas paralelas* y del otro las *Obras morales*. La división de ambas, esbozada ya desde el siglo XIII en el trabajo de graduación y de copia hecho por el monje bizantino Máximo Planudio, queda definitivamente instituida.

Los primeros humanistas leen a Plutarco con entusiasmo y lo traducen. Guillaume Budé y Erasmo se apresuran a traducir muchos de sus tratados al latín. Lo consideran como un autor seguramente difícil por todos los giros abruptos y su sutil pensamiento, rico de toda una tradición más antigua, pero de primera importancia, que amerita esa oficiosidad y aplicación. Ya

[46] R. Weiss, *Medieval and Humanist Greek. Collected Essays*, Padoue, Antenor, 1977, pp. 204-217.

que cada uno puede encontrar mucho provecho en frecuentarlo, incluso si tiene una vocación particular para ser profesor de príncipes, él fue, como se repetirá hasta el siglo XIX (Michelet querrá todavía creerlo), el preceptor del emperador Trajano. Para Erasmo, si Sócrates trajo la filosofía del cielo a la tierra, Plutarco es quien la introdujo al corazón de la casa y hasta la recámara. Es difícil comprender por qué no se le encuentra en manos de todos y "no se les hace estudiar a los niños todo eso que nos transmitió en el dominio de la moral".[47] Para distraer a Francisco I, Guillaume Budé, entonces secretario del rey, tradujo al francés una serie de *Apotegmas*, tomados de Plutarco, sobre todo (de las *Obras morales* y las *Vidas*). Sin embargo, esto no impidió que la obra se abriera a una colección de aforismos de Salomón. Retomado después de la muerte de Budé, por editores poco escrupulosos, el libro aparecerá en 1547 con el título de *Le livre de l'institution du prince*.[48]

Incluso, en 1531, Erasmo dedicó a Guillaume, duque de Clèves, los *Apotegmas* que él había reunido "de todos los mejores autores", puesto que no están mejor adaptados para un joven príncipe que algún otro conjunto de sentencias notables. "Esto que nació para el poder debe realizar la virtud en todos los terrenos y no discutirse como ocio".[49] No hay tiempo que perder en los laberintos de Platón. Sin embargo, Plutarco es el maestro de este género. "Después de haber publicado una obra excepcionalmente conveniente sobre las *Vidas de hombres ilustres*, donde están relacionados en desorden sus actos y sus palabras, él ha recogido para Trajano, el más estimado entre los Césares, los *Apotegmas* de diversos personajes, porque el carácter de cada uno en particular se refleja ahí como en un espejo muy fiel". Después de una decena de páginas donde no hay preguntas más que de los hombres de la Antigüedad, la última frase (¡ya era tiempo!) de esta larga carta prefacio invita al joven a recordar, a pesar de todo, que no lee "los *Apotegmas* de los cristianos, sino de los paganos", con el fin de precisar que debe leer con "discernimiento".

Al presentar a Carlos IX su traducción de *Œuvres meslées* (como se llamaba todavía a las *Obras Morales*), Jacques Amyot, entonces gran limosnero de Francia y obispo de Auxerre, es más explícito todavía: él las nombra "voz de la sabiduría", entendiéndose que estos opúsculos morales "tienden y conducen

[47] Erasmo, "A Alexius Thurzo" (prefacio a la traducción latina de *De non irascendo* y *De curiositate* de Plutarco), en *La correspondance d'Érasme*, Bruselas, Presse de l'univeristé, 1977, p. 90.

[48] Louis Delaruelle, *Guillaume Budé, Études sur l'humanisme français*, París, H. Champion, 1907.

[49] Erasmo, "À Guillaume, duc de Clèves", en *La correspondance d'Érasme*, *op. cit.*, pp. 180-190. La Popelinière estima que, más que ningún otro autor, Plutarco merece ser leído y frecuentado por el príncipe (*Histoire des histoires*, 1599, p. 294).

al mismo fin que los libros santos": es decir, "volver virtuosos a los hombres".[50] Entonces, se puede hacer legítimamente una lectura cristiana de Plutarco. Amyot siempre fue famoso, primero y sobre todo por su traducción de las *Vidas de hombres ilustres griegos y romanos comparados unos con los otros*. Dedicadas a Enrique II, por un Amyot entonces preceptor de los infantes reales, fueron publicadas en París en 1559. Hombres *ilustres*, él añade el epíteto que en la tradición francesa, al menos, se va a imponer y perdurará; es un pequeño empujón, finalmente importante (del que Amyot no tuvo quizá verdadera conciencia), ya que por este medio Plutarco se vuelve no sólo un inspirador sino también casi un contemporáneo de los hombres del Renacimiento: les habla de lo que es importante.

La época se colocó, casi siempre, desde Petrarca y su *De viris illustribus* (1338-1353), bajo el signo y la inspiración de los hombres ilustres; tanto que se quiere conocerlos, imitarlos, verlos, tenerlos en sus medallas o en bustos. Al señalar el vínculo entre el desarrollo del individuo y la gloria moderna, Jacob Burckhardt reconoció en él el sello particular de ese tiempo.[51] Plutarco se volvió de golpe un intermediario evidente y obligado o, mejor dicho, un precioso compañero. Todo comienza con las medallas y los bustos antiguos; después se componen, un poco por doquier, recopilaciones de retratos de hombres ilustres. El primero, en 1517, se lo debemos a Andrea Fulvio, colaborador de Rafael, quien reunió los retratos de hombres célebres, comenzando por Alejandro.[52] Guillaume Rouillé, editor de la ciudad de Lyon, publicó en 1553 un *Promptuaire des médailles des plus renommées personnes qui ont esté depuis le commencement du monde, avec un briève description de leurs vies et faicts, recueillie des bons auteurs* (iba de Adán a Enrique II). La más famosa colección fue aquella que reunió Paul Jove, médico, historiador, cortesano y obispo, en su villa de Como; cuatrocientos retratos, no imaginados, sino "fielmente reproducidos" a partir de originales (o de eso que se tenía entonces como tal, en particular las medallas).[53] Una corta biografía figuraba debajo de cada uno de los retratos reagrupados en varias series: los "genios creadores" del pasado, aquellos del tiempo presente, los artistas, en fin, los papas, los reyes y los generales. El inspirador directo de Jove no había sido Plutarco, sino el gran erudito romano Varrón, con sus *Retratos*. El efecto de

[50] La traducción apareció en 1572 (después de las *Vidas*), Robert Aulotte, *Amyot y Plutarque. La tradition des moralia au xvie siècle*, Ginebra, Droz, 1965.

[51] Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie*, París, Plon, 1958. [Publicado en español por Akal. N. de la Tr.].

[52] Francis Haskell, *L'historien et les Images*, París, Gallimard, 1995, pp. 64-77. [Publicado en español por Alianza. N. de la Tr.].

[53] *Ibid.*, p. 66.

este "museo" de hombres ilustres fue multiplicado por los visitantes extranjeros, enviados sobre todo por los príncipes. De ellos se hicieron copias, que fueron a su vez copiadas y recopiadas, y muchas fueron finalmente publicadas. Así, en 1559 (el mismo año de las *Vidas* de Amyot), apareció una edición francesa, con cortas noticias biográficas, con el título de *Les Éloges et Vies des plus illustres hommes de guerre que se voyent à Côme*. Debemos insistir en el hecho de que las ediciones de Amyot, que se sucedieron a lo largo del siglo XVI y durante el XVIII, estaban ilustradas.

En la misma línea, André Thévet, el cosmógrafo del rey ya conocido, sobre todo por sus relatos de viaje, a Brasil o al Levante, trabaja treinta años en la preparación de un vasta obra, finalmente publicada un año después de su muerte, *Les vrais portraits et Vies des hommes illustres grecques, latines et payens, recueillis de leurs tableaux, livres, médailles antiques et modernes* (París, 1584).[54] La "prosopografía" es para él la culminación de la "cosmografía", concebida como saber universal. Quería también, gracias a sus retratos auténticos, "resucitar y despertar de la sombra y de la negligente tumba de la antigüedad, las cenizas, acciones, gestos y renombre de los muy ilustres personajes". Plutarco, que está ahí desde el título, así como en un cierto número de noticias biográficas (retomadas de Amyot), tiene él mismo derecho a un bello retrato barbado y a una noticia donde se lee, sin sorpresa, un elogio suyo a los príncipes, que "deberían hacer grabar sus máximas en sus gabinetes". Naturalmente, no hay sólo griegos y romanos, sino también paganos, no sólo sus vidas, sino también, e incluso como prioridad, sus retratos; por lo tanto, *exit* del paralelo. Pero en realidad en esta tripartición inicial (e insostenible) se les superpone muy pronto otra: los cristianos, los paganos, los bárbaros. Así, encontramos al lado de los reyes de Francia, a los conquistadores Cortés y Pizarro, pero también a Moctezuma, rey de México, al brasileño Quoniambec, o a Saladino, rey de Egipto y Cherif, rey de Fez y de Marruecos. Por primera vez, los Salvajes hacen su entrada en la corte de los hombres ilustres.

¿Por qué los "retratos"? La "Epístola al lector" de Thévet abre con una reflexión sobre la imagen: ella "representa de buena fe a aquel del que es el retrato, de hecho (parece) revivirlo, a quien ya se ausentó o falleció hace largo tiempo y se le representa delante de nuestros ojos". A ese poder de evocación de la imagen se añade una clara defensa de la superioridad de la vista: "A decir verdad los retratos y las imágenes tienen una energía y una virtud interior para hacer amar la virtud y detestar el mal". En el fondo, Thévet traslada sobre el retrato pintado esta capacidad de suscitar el deseo de imitación que Plutarco, platónicamente, acordaba sólo al retrato del alma: iba de lo visible

[54] Véase *supra*, pp. 36-38.

hacia lo invisible, prendido de una serie de signos. Confiriendo una forma o, mejor dicho, poniendo en forma (*eidopoiein*), la escritura biográfica volvía visible (e imitable) una vida. Mientras Thévet, muy convencido de "que entre los sentidos del hombre la vista emociona más", percibe el retrato como el receptáculo y la verdad de lo invisible: se va, de alguna manera al revés, de lo invisible a lo visible que lo "representa". De donde viene también la exigencia de la semejanza.

Que las *Vidas de los hombres ilustres* sea historia, nadie lo dudaba en ese tiempo. La "Epístola a los lectores" de Amyot es primero un elogio de la historia como memoria y como "escuela de prudencia". Encontramos así que el cuadro (de historia precisamente): "es una pintura que nos pone delante de los ojos, nada más y nada menos que un cuadro, las cosas dignas de memoria que antiguamente habían hecho los pueblos poderosos, los reyes y príncipes magnánimos, los sabios gobernantes y valientes capitanes y personas marcadas con alguna notable cualidad". Si la historia es muy provechosa, de ella se puede decir con derecho que es "maestra de príncipes", ya que, al contrario de los cortesanos, ella "en nada les halaga", y suscita, en cambio, el gusto por la imitación. En este punto, el reencuentro en la cumbre de Plutarco y Trajano es nuevamente celebrado. Existen, según Amyot, dos especies principales de historia: la que se llama con el "nombre común de historia" ("la que expone los hechos y aventuras de los hombres"), y la otra es la *Vida* ("ella declara sus naturalezas, sus dichos, sus costumbres"). Una es más "pública", la otra más "doméstica"; una, más interesada por los "acontecimientos", la otra, más cuidadosa de "consejos"; pero ellas son, una y otra, igualmente historia.

El ejemplo y lo ejemplar

Esta segunda forma es la que le gustará particularmente a Montaigne, retomando los mismos términos. Entre los historiadores, él notará que "aquellos que escriben las vidas son los más apropiados. Por eso, de todos ellos mi hombre es Plutarco".[55] ¿"Mi hombre"?, ¿en qué y por qué el regreso a sí mismo pasa por Plutarco? Montaigne leyó y releyó a Plutarco en la traducción de Amyot: "nuestro Plutarco", como él lo llamaba. De sus intercambios prolongados y sutiles yo sólo retendré aquí lo que toca a la cuestión de lo ejemplar.[56] En su momento, Montaigne recurre a la cita de Pitágoras y al modelo de la vida teórica para evocar "ésos que no buscan otro fruto más que mirar cómo y

[55] Montaigne, *Essais*, libro 1, cap. 26.

[56] Jean Starobinski, *Montaigne en mouvement*, París, Gallimard, 1982, que tomo como guía.

por qué cada cosa se hace, y ser espectador de la vida de otros hombres para jugar y regular la propia". ¿Regularla, cómo? Precisamente, estableciendo a Catón, Focio y Arístides como "controladores" de todas nuestras intenciones. El ejemplo es "la figura que es puesta aparte (*exemplum*), pero que al apelar a la imitación y a la generalización puede confortar al individuo en su singularidad virtuosa: haciendo un esfuerzo por mantenerse en estado de semejanza continua frente a aquellos que fueron milagros de constancia, él se ejercitará en volverse idéntico a sí mismo".[57] En este punto, se va más allá del uso posible del ejemplo según Plutarco, que recibiendo bajo su techo a sus "anfitriones" quería "embellecer" su vida y "hacer conocer" las más nobles de sus acciones. El movimiento, en efecto, es doble. Al mirar a Catón, a Focio y a Arístides me coloco también permanentemente bajo su propia mirada: de ahí la incitación, al dejarme habitar por "la ley del ejemplo", para volverme no Catón, o Focio, sino verdaderamente yo-mismo. El ejemplo es una figura que logra juntar pasado y futuro. Por más alejado en el tiempo, venido de la Antigüedad, él está "secretamente habitado por el futuro del deber-ser"; está ahí, preexistiendo, disponible y "separado también de nuestro mundo como la escena italiana lo está del salón". Al desplegarse en una escena memorable está ahí, a la vez "sentencia y acto", nos evalúa, nos obliga y nos juzga.[58]

Pero de la acumulación misma de ejemplos nace la duda, desde el instante en que uno advierte que un ejemplo puede oponerse siempre a otro y que viene a contradecirlo, como lo anunciaba el título del primer capítulo de los *Ensayos* "Por diversos medios se llega al mismo fin". De ahí que el ejemplo no esté separado, aislado, parado, sino que reintroduce una variedad de lugares y aprende en la diversidad de los tiempos; él se muda en *singularidad*: es "un elemento de este mundo desordenado, un instante de su oscilación", despojado "de autoridad normativa".[59] El ejemplo se deshace. También la admirable meditación del último capítulo de sus *Ensayos*, titulado "De la experiencia", en el que concluirá, lógica y tranquilamente, que al final "todo ejemplo es estúpido", y qué tomar de la vida de César si "no hay más ejemplo para nosotros que nuestra propia vida". La protección del ejemplo se aleja; sin embargo, debe servir de motivación para vivir.

Entonces es al libro (el suyo, ya no más el de los otros), como "agotamiento de todos los argumentos", al que le será devuelta "la función que Montaigne había atribuido inicialmente a Catón, Focio y Arístides. Lo que no pudo obtener buscando directamente al dar reglas a su vida, es

[57] *Ibid.*, p. 29.
[58] *Ibid.*, pp. 30-31.
[59] *Ibid.*, pp. 32-33.

decir, al intentar someterla al ejemplo normativo, descubrirá que puede delegar esa responsabilidad a su libro, al representarse fielmente en él, a la manera del escultor y del pintor".[60] "Soy yo el que pinta", anuncia al dirigirse "Al lector". Pero atención, eso que propone para terminar, en ese monumento que son los *Ensayos*, es "una vida baja y sin lustre", en suma, no ejemplar, es decir, tan ejemplar como cualquiera otra, puesto que "todo hombre lleva encima la forma entera de la condición humana".[61] Entonces, la última fase puede venir cargada de la experiencia de todo el camino recorrido: "las más bellas vidas son, a mi parecer, aquellas que se pliegan al modelo común y humano, con orden, pero sin milagro y sin extravagancia".[62] El momento de los *Ensayos* es capital, ya que marca a la vez un tiempo fuerte de concentración, de celebración y de cuestionamiento del ejemplo. Si Plutarco es un "breviario" para Montaigne, los *Ensayos* son, a su manera, también la tumba para Plutarco: celebrado, nunca rechazado, pero sobrepasado por un mundo en perpetuo movimiento, sale del tiempo de la *historia magistra*. El ejemplo es desestabilizado.

Después de decenas de intensas apropiaciones por los hombres ilustres de la Antigüedad, y luego (en el último cuarto del siglo XVI) de una crisis de ejemplaridad, que registran y a la que responden los *Ensayos* como proyecto de escritura, los hombres ilustres y el paralelo van a retomar su servicio activo en la Francia del siglo XVII, pero en provecho de los Grandes, lo que anima el cuidado de su "gloria". El paralelo elige, desde luego, las figuras de César y Alejandro: juega un tiempo en favor del gran Condé (antes de su traición) en Turena; se ha visto en Richelieu a un "Alejandro francés", y el sitio de la Rochelle venía a recordar el de Tiro por Alejandro. Pero es evidente que, en provecho del monarca, es el más activo: Luis XIII lo intenta, Luis XIV se complace en él, al menos al principio de su reino.[63] En la dedicatoria de su *Alexandre*, tragedia presentada al rey en 1666, Racine se esmera en el paralelo del rey con Alejandro.

Lamentando las carencias de su propia educación muy entregada hacia el ejercicio de la práctica del poder, Luis XIV hará notar en sus *Memorias*: "Consideraría [...] que el ejemplo de estos hombres ilustres y sus acciones singulares que nos dio la Antigüedad, podrían provocar la necesidad de des-

[60] *Ibid.*, p. 46.

[61] Montaigne, *Essais*, libro II, cap. 2.

[62] *Ibid.*, libro III, cap. 13.

[63] Chantal Grell y Christian Michel, *L'École des princes ou Alexandre disgracié*, París, Les Belles Lettres, 1988; Christian Jouhaud, *Les Pouvoir de la littérature*, París, Gallimard, 2000, sobre los diversos usos de Alejandro, véase pp. 275-292.

cubrimientos muy útiles, ya sea en los asuntos de la guerra o de la paz, y que un alma tan naturalmente bella y generosa puede cultivarse en la idea de tan brillantes virtudes, pues estaría siempre más estimulada en practicarlas".[64] Ya sea una estricta reafirmación del valor del *exemplum*, en su doble acepción de ejemplo (directamente útil) y de ejemplar (excitación para imitar).

Por parte de los hombres a quienes Colbert encargará escribir la historia del rey, aquellos en los que Luis XIV confía, les dice que lo que tiene por más precioso, a saber, es su "gloria", de esta manera el regreso a los modelos antiguos se vuelve operativo. En su *Projet de l'histoire de Louis XIV*, Paul Pellison defiende una gran historia "a manera de los Antiguos", y precisa: "se debe alabar siempre al rey, pero decirlo sin alabanzas, para ser más creíble, pues no se trata de darle los epítetos y los elogios más magníficos, que merece, sino que deben salir de la boca del lector por las cosas mismas; ni Plutarco ni Quinto Curcio alabaron a Alejandro de otra manera, y sin embargo, encontramos que lo alabaron muy bien". Para retomar una fórmula impactante de Louis Marin, todo el arte del historiador (del tipo de Plutarco) consiste en saber "desplazar lo epidíctico hacia lo narrativo".[65]

Como historiógrafo del rey, Racine debía escribir primero la historia del reino, pero sucedió que, más prosaicamente, también le fue solicitado que le leyera a un Luis XIV enfermo. Él eligió, entre otras obras, las *Vidas paralelas*, en la traducción de Amyot (¡que parecía, por otro lado, como una lengua muy antigua para el rey!). La familiaridad de Racine con Plutarco era antigua, puesto que databa de 1655, cuando Racine, a la edad de dieciséis años, era alumno de las Pequeñas Escuelas de Port Royal. Por entonces, ya había leído todo Plutarco en griego, las *Vidas* primero, las *Obras morales* al año siguiente, pluma en mano. Sus numerosas anotaciones, inscritas al margen de su ejemplar, dan una especie de resumen de la *Vida*, no de sus principales episodios, sino bajo la forma de una o varias máximas que son las lecciones que extrae. Por ejemplo, la *Vida de Fabius Maximus*: "Se instruye uno por sus faltas". La *Vida de Cimon*: "No alabar falsamente, no detenerse mucho en los vicios, no hay hombre perfecto. Enemistades particulares deben ceder ante el bien público. Hacer la guerra a los enemigos legítimos". Al lado de los acercamientos con otros autores antiguos, las notas más precisas vienen a proponer una especie de lectura-traducción cristiana de una frase o de una

[64] C. Grell y C. Michel, *op. cit.*, p. 65.

[65] Louis Marin, *Le Portrait du roi*, París, Minuit, 1981, pp. 49-51. Ch. Jouhaud, *op. cit.*, consagra un notable capítulo (pp. 151-251) a esta imposible empresa que fue, durante todo el siglo XVII, la escritura de una historia contemporánea provocada por el poder monárquico y que le satisfaga.

expresión: es así que *tuchê* (fortuna), *daimôn* (demonio), *pronoia* (previsión) pueden, en algunos casos, ser glosadas como "Providencia". Incluso son muy interesantes (para nosotros) las lecturas que se actualizaban: tal rasgo del comportamiento de Aratos sugiere un paralelo con Richelieu, o el recorrido de Coriolano evoca al de Condé, después de cortar el paso a los españoles, o más aún la Asamblea de ancianos que instauró Licurgo, colocada entre el pueblo y los reyes hizo surgir en los márgenes la palabra "parlamento".[66] Esto nos hace ver bien que ese trabajo de colegial es, de hecho, la ausencia de ruptura entre el texto y los márgenes. En ese espacio continuo, homogéneo si queremos, el *exemplum* funciona por completo.

Activo, el paralelo siempre va a ser profundamente cuestionado después de 1680. La lógica misma del absolutismo conduce, en efecto, a rechazarlo, ya que el monarca absoluto no podría tener modelos: tampoco Alejandro ni Augusto. Él se vuelve en sí mismo *el* modelo. Luis, así como lo pone en verso Charles Perrault, se vuelve de todos los reyes –presentes y pasados– "el más perfecto modelo".[67] Sin embargo, el mismo Perrault fue el iniciador y el principal protagonista de la Querella de los Antiguos y los Modernos, precisamente con su famoso *Parallèle des Anciens et des Modernes*. Desde ese momento, ahí, libro tras libro, sostenía que el paralelo era insostenible, puesto que los Modernos predominaban en todo sobre los Antiguos, o que la perfección de los Antiguos difería de la de los Modernos. El tiempo se insinuaba en el paralelo al distender los términos o relativizarlos.[68] Perrault fue también el autor de una serie de retratos *Les Hommes Illustres que ont paru en France pendant ce siècle* (1697-1700). Si él se inscribe, desde luego, en la problemática de los hombres ilustres, restringe la ilustración limitándola a "este siglo" incomparable: el del Rey-Sol evidentemente. "Tenemos el placer de juntar aquí los hombres extraordinarios de todas las profesiones; y a cerrarlo en el único siglo que vivimos".

Los grandes hombres

Voltaire trabajará durante mucho tiempo en *Le Siècle de Louis XIV* (1738) a partir de los hombres ilustres. Pero sustituye la figura del soberano por el "espíritu". "No es únicamente la vida de Luis XIV la que pretende escribir; se propone otro objetivo más amplio. Quiere pintar para la posteridad, no las acciones de un solo hombre, sino el espíritu de los hombres en el siglo más

[66] Jean Racine, *Œuvres*, editadas por P. Mesnard, París, Hachette, 1865, pp. 291-302.
[67] Charles Perrault, *Le Siècle de Louis le Grand*, 1687.
[68] Véase *supra*, p. 40 e *infra*, pp. 254-263.

ilustrado que ningún otro". Este significativo desplazamiento se acompaña de una problematización, precisamente de la categoría de hombres ilustres o de héroes, en provecho de un nuevo personaje: el gran hombre. Debemos decir que ya Fontenelle, en sus *Nouveaux dialogues des morts* (1683), minó el mito del héroe. Al inspirarse en Luciano de Samosata y recurriendo a la sátira, producía improbables rencuentros *post mortem*. Así, el libro se abría a un diálogo, a un "paralelo", de hecho, entre Alejandro el conquistador, y Friné, la cortesana que ofreció volver a construir las murallas de Tebas que Alejandro había destruido. En suma, ¡tanto uno como otra habían realizado muchas conquistas! Aristóteles, por su parte, no hubiera apreciado ser comparado con Anacreonte, "un autor de cancioncillas". "Llamo grandes hombres", resumirá Voltaire a, "todos aquellos que han destacado en lo útil o en lo agradable. Los saqueadores de provincias son sólo héroes".[69]

Pasar de héroes a grandes hombres es una de las formas de comprometerse con la Ilustración contra los privilegios de nacimiento y del absolutismo. "Un rey que ame la gloria, escribía ya Fénelon (el "divino Fénelon", para el siglo XVIII) a propósito de Aquiles y de Homero, la debe buscar en estas dos grandes cosas: primero debe merecerla por la virtud, y luego hacerse amar por haber bebido de las fuentes de las Musas".[70] La virtud y las letras para celebrarla. También es novedad que el gran hombre ya no tendrá necesidad de salir de Plutarco o de la única Antigüedad, y podrá ser un contemporáneo. Se debe poder verle, hablarle, hacerle visitas. Naturalmente, en el curso del siglo se dará un verdadero culto de los grandes hombres: los escritores desde luego, y Voltaire era el primero.[71]

El abate de Saint-Pierre, que por ser crítico de Luis XIV fue excluido de la Academia francesa, escribió un *Discours sur les différences du grand homme et de l'homme illustre*, publicado en 1739, como prefacio a una *Histoire d'Épaminondes* (esta *Vida* que faltaba, tantas veces reescrita) del abate Séran de la Tour. De ahí vuelve a aparecer, evidentemente, que Epaminondas es un gran hombre, mientras Alejandro no es sino un conquistador, ya que "se vuelve uno gran hombre sólo por las cualidades interiores del espíritu y del corazón y por los grandes beneficios que se procure a la sociedad". Incluso Solón, Escipión y Catón superan a César. Para el abate de Saint-Pierre ya no se trata, entonces, de romper con Plutarco, sino que conviene leerlo de otra manera y realizar otras divisiones y reagrupamientos: estos "grandes hombres" lo llevan sobre esos que además ya no son más que hombres o reyes ilustres. Un moderno,

[69] Voltaire, carta a Thiériot, julio de 1735.

[70] Fénelon, *Dialogue des morts* (1711), "Achille et Homère".

[71] Jean-Claude Bonnet, *Naissance du Panthéon*, París, Fayard, 1998.

siempre representado por el abate, el gran hombre "sin discusión", es Descartes, él que "no deseaba sino la gloria preciosa de dar un gran servicio a la sociedad en general, perfeccionando la razón humana".[72]

En 1758, la Academia decide reemplazar el concurso de elocuencia por el elogio de los hombres célebres de la nación. Esta decisión, que retoma un proyecto del abate de Saint-Pierre (él había propuesto que escribieran una historia de los grandes hombres en el género de las *Vidas de Plutarco*), es como "el acta de nacimiento oficial del culto de los grandes hombres en Francia".[73] En este marco, el pequeño género del elogio va a triunfar, principalmente, gracias a quien Diderot nombrará "el Plutarco francés": Antoine-Léonard Thomas (1732-1785), recientemente resucitado por Jean-Claude Bonnet. Hombre severo y sostén del partido filosófico, los elogios tuvieron un éxito extraordinario, contribuyendo a fijar y a difundir los rasgos del nuevo heroísmo de la Ilustración. Con él, Plutarco no estará lejos y, sin embargo, ya no es más Plutarco, pues se abrirá una nueva relación con el tiempo. Está ahí la ruptura irremediable: en los giros del periodo revolucionario se podrá ignorarla, negarla o a veces "olvidarla", pero ella no estará menos activa, el tiempo camina y el gran hombre es precisamente el que avanza. Anuncia un porvenir que la teoría de perfectibilidad de la humanidad deberá permitir alcanzar gracias, sobre todo, a la acción de los hombres de genio. En el fondo, la vida del gran hombre relata un momento de aceleración del tiempo que se marca en su propia vida (la precocidad del gran hombre). Así, lejos de ser un género pasado que reactiva algún modelo antiguo, el género del elogio se vuelve entonces hacia el porvenir, ya que se trata, de hecho, "de honrar a los grandes hombres y de hacerlos nacer", de contribuir de esa manera a ese gran diseño de aceleración del tiempo.[74]

Durante todo este tiempo, la historia (que no era enseñada en las escuelas como tal) se contempló como un escuela de moral; el tan familiar Plutarco estaba ahí, disponible y solícito. A fines del siglo XVII se tendió a distinguir una historia para todos (como moral) y una historia como política (reservada sólo a los Grandes).[75] El siglo XVIII regresa sobre estas divisiones y reafirma que las lecciones valen, al menos, tanto para los príncipes como para los otros. Mably,

[72] Sobre el abate de Saint-Pierre, véase la breve biografía intelectual trazada por Jean-Claude Perrot, *Une histoire politique de l'économie politique (xviie-xviiie siècles)*, París, EHESS, 1992, pp. 38-59. Un lazo entre las reflexiones políticas del abate y sus consideraciones sobre los grandes hombres puede estar construido por el lugar atribuido a Descartes.

[73] J.-C. Bonnet, *op. cit.*, p. 10.

[74] La frase es de Thomas, citado por Bonnet, *op. cit.*, p. 111. Sobre Thomas y el elogio, véase Bonnet, *op. cit.*, pp. 67-11, en particular pp. 87-89, sobre la relación con el tiempo.

[75] Annier Bruter, *L'Histoire enseignée au Grand Siècle. Naissance d'une pédagogie*, París, Belin, 1997, pp. 122-135.

en sus instrucciones al príncipe de Parma, es muy claro en esto. Recuerda de entrada que "la historia debe ser una escuela de moral y de política":

> Lean y relean frecuentemente, Monseñor, las vidas de *los hombres ilustres* de Plutarco [...] Los héroes de Plutarco no son, casi todos, sino simples ciudadanos, y los príncipes, los más poderosos, no pueden ser grandes a los ojos de la verdad y de la razón más que tomándolos como modelos. Elegid alguno que vosotros quisierais imitar. Elegid como modelo un simple ciudadano de Grecia o de Roma, tomadlo como vuestro juez, preguntaos frecuentemente: ¿Arístides, Fabricio, Focio, Catón, Epaminondas, habrían actuado así? Sentiréis entonces vuestra alma elevarse, y estaréis tentados a imitarlos [...] Pero no basta, Monseñor, que vosotros miréis la historia como una escuela de moral. En el estado donde vosotros habéis nacido ya no es suficiente que seáis vosotros virtuosos por vosotros mismos, debéis sernos útiles; debéis adquirir la ilustración necesaria de un príncipe encargado de vigilar a la sociedad.[76]

El abate Rollin, antes que Mably, había insistido, más de una vez, en el valor pedagógico de Plutarco. Antiguo rector de la Academia de París, favorable a los métodos de enseñanza jansenista, él veía en las *Vidas* "la obra más completa que podríamos tener y la más apropiada para formar a los hombres, ya sea para la vida pública y las funciones de fuera, ya para la vida privada y doméstica". Ninguna duda, además: "Este conocimiento exacto del carácter de los grandes hombres es una parte esencial de la historia".[77] Se comenzaba por Cornelio Nepote en las pequeñas clases, luego se pasaba a Plutarco, que era, según Dacier, su traductor: "el libro no sólo de todos los hombres sino de todas las épocas";[78] era como el paradigma de *historia magistra,* que permanecía y parecía más válido que nunca.

La pintura también estaba de su parte. El movimiento sentimental y moralizante de la pintura de la historia conducía siempre hacia el culto de los grandes hombres. En 1767, en un folleto se propone transformar el ala del Louvre que ve hacia el Sena en una "Galería de franceses ilustres". Hacia 1750, La Font de Saint-Yenne, teórico de la pintura de la historia, inspirado por Rousseau, defiende una pintura concebida como "escuela de costumbres", que dejaba ver "las acciones virtuosas y heroicas de los grandes hombres. Si el Antiguo, el Nuevo Testamento, los historiadores griegos, latinos, italia-

[76] Mably, *De l'étude de l'histoire* (1775), París, Fayard, 1988, pp. 113-14 (cursivas mías).

[77] Charles Rollin, *Histoire ancienne*, 6, 258; *Traité des études* (1783), p. 198; véase Chantal Grell, *Le Dix-huitième Siècle et l'Antiquité en France, 1680-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, 2 vols.

[78] André Dacier, *Les Vies des hommes illustres de Plutarque* (1694), prefacio.

nos, francesas son reservorios de ejemplos, "Plutarco solo puede construir los sujetos dignos de ocupar los pinceles de todos los pintores de Europa". Las virtudes de Ciro, la austeridad de Agesilao, Arístides el justo, el valor de Epaminondas, o de Fabricio "el cónsul más romano de todos los romanos", etc. Para el conde de Caylus, la pintura debe "transmitir a la posteridad los grandes ejemplos de moral y heroísmo" (en particular eso que honra a la patria).[79]

En este punto, es inevitable el reencuentro con Rousseau, para quien Plutarco desempeñó un gran papel. Hay en efecto, por un lado, un Plutarco para Rousseau y el Plutarco de Rousseau y, por el otro, Plutarco visto y leído a través de Rousseau. Como escribe Bonnet: "un arrebato heroico venido de su más lejana infancia está obviamente en el origen de su vocación de escritor".[80]

Y este arrebato heroico se nutre primero con las *Vidas de hombres ilustres.*

> Plutarco, sobre todo, recuerda en *Las Confesiones*, se volvió mi lectura favorita. El placer que tomé al releerlo sin cesar me curó un poco de los romanos y preferí muy pronto a Agesilao, Bruto y Arístides sobre Orondanto, Artamenes y Juba. De estas interesantes lecturas, y de los diálogos que ellas ocasionaron entre mi padre y yo, me formé en este espíritu libre y republicano, en este carácter indomable y fiero, impaciente por el yugo y la servidumbre que me atormentaron todo el tiempo de mi vida, en situaciones menos adecuadas para darles una salida. Sin dejar de ocuparme de Roma y Atenas; vivas, por decirlo así, con sus grandes hombres, nacido yo mismo ciudadano de una república e hijo de un padre con un amor a la patria que era su más fuerte pasión, yo me inflamaba con su ejemplo; me creía griego o romano, me volvía el personaje del que leía la vida: el relato de sus rasgos de constancia y de intrepidez que me habían sacudido hacían que mis ojos relumbraran y mi voz se volviera más fuerte. Un día que relataba en la mesa la aventura de Scevola, se asustaron al verme avanzar hacia el fuego para representar su acción.[81]

Algunos años después, ocurrió la "iluminación de Vincennes", y se dio otra identificación, esta vez con el austero cónsul Fabricio, salido directo de la vida de Pirro: la famosa prosopopeya donde Fabricio deplora la pérdida de la antigua "simplicidad" romana fue el comienzo del primer *Discours sur les sciences et les arts*, coronado por la Academia de Dijon en 1750. Esta novedad, nos dice, "alcanza a poner en efervescencia mi corazón con la primera levadura de heroísmo y virtud que mi padre, mi patria y Plutarco habían puesto

[79] Jean Locquin, *La peinture d'histoire*, París, H. Laurens, 1912, pp. 163-164.

[80] J.-C. Bonnet, *op. cit.*, p. 202.

[81] Jean-Jacques Rousseau, "Les Confessions", en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1959, t. 1, p. 9.

en mi infancia".[82] Padre, patria y Plutarco se declinan juntos; de hecho, Plutarco lo habría de acompañar toda su vida, ya que todavía es parte del pequeño número de libros llevados a Ermenonville.

Reencontrar a Plutarco en *Emilio o la educación*, de 1762, no es entonces sorprendente. ¿En cuál etapa de la formación del *Emilio*? Cuando de joven le llega "el momento de la historia". Por ella, él "verá a los hombres, como simple espectador [se reencuentra una vez más al espectador] sin interés y sin pasión, como su juez, no como su cómplice, ni como su acusador". Si bien Tucídides es "el verdadero modelo de los historiadores", finalmente él sólo habló de la guerra. Además, la historia muestra "más las acciones que a los hombres"; "ella no expone más que al hombre público". Es evidentemente aquí, al reencontrar y citar a Montaigne, cuando Rousseau apela a Plutarco: "Me gustaría más la lectura de vidas particulares para empezar el estudio del corazón humano [...] Plutarco destaca por estos mismos detalles por los cuales nosotros no nos atrevemos a entrar. Hay una gracia inimitable en pintar a los grandes hombres en las pequeñas cosas [...] frecuentemente una palabra, una sonrisa, un gesto le es suficiente para caracterizar a su héroe".[83] Bien dirigidas, estas lecturas serán para el alumno "un curso de filosofía práctica", de lo más provechoso, pero con una condición imperativa: no darle "la añoranza de no ser más uno mismo [...] Pero en cuanto a mi Emilio, si llega una sola vez en esos paralelismos a amar más a otro que a él, si ese otro fuera Sócrates o fuera Catón, todo habrá fallado; todo lo que comienza a volverse extraño a sí mismo no tarda en olvidarse absolutamente".[84] Entonces, ¡nada de pequeños Trajanos, de Alejandros o incluso de Cicerones de colegio! Pero tampoco aprendices de Mucio Scevola o de un Fabricio parisino, que en verdad, ¡estaba "hecho de los hombres y de una sociedad con ideas novelescas y falsas!"[85]

Sin embargo, estos mismos años fueron, para algunos, un tiempo de fuerte identificación con los héroes de Plutarco. "Lloraba de alegría, escribía Vauvenargues a Mirabeau, cuando leía estas *Vidas*: yo no pasaba nunca una noche sin hablar de Alcibíades, Agesilao y de otros; yo iba a la plaza de Roma, para arengar junto a los Gracos, y para defender a Catón cuando le lanzaban piedras".[86] La señora Roland aumentó su republicanismo con la lectura de

[82] *Ibid.*, p. 356.

[83] Jean-Jacques Rousseau, *Émile o De l'éducation*, París, Gallimard, col. Folio, 1969, pp. 362, 365, 367.

[84] *Ibid.*, p. 371.

[85] Jean-Jacques Rousseau, "Rousseau juge de Jean-Jacques", deuxième dialogue, en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 1, p. 819.

[86] Vauvenarges, carta del 22 de mayo 1740, en *Œuvres complètes*, 1857, p. 193.

Plutarco: "No olvidaría jamás la cuaresma de 1763 (tenía entonces nueve años), cuando lo llevaba a la iglesia como si fuera el libro de semana santa. Desde este momento me vienen las impresiones y las ideas de volverme republicana sin que yo soñase con esto".[87] Se encuentran los recursos, se extraen las fuerzas de los ejemplos de las repúblicas antiguas para sostener los Parlamentos, luchar contra el absolutismo e ir, según la fórmula de Rousseau, de lo que los hombres han sido a eso que pueden ser. Sin embargo, lo hemos visto, la teoría de los grandes hombres, al continuar siempre reclamando a Plutarco, conducía a romper en realidad con el modelo de los hombres ilustres, ya que ella descansaba sobre una nueva relación con el tiempo, que apelaba a la perfectibilidad y a la aceleración.

Sin embargo, cuando se pasa de estos años a la Revolución misma, lo que choca es la aceleración del tiempo, incluido todo eso que toca a los grandes hombres. Desde 1789 se abre un periodo "particularmente intenso y tumultuoso para el culto de los grandes hombres". Con la muerte de Mirabeau, en esa trayectoria fulgurante, la nueva iglesia de Santa Genoveva fue consagrada al nuevo culto y el decreto del 4 de abril de 1791 fija que, con la excepción de Descartes, Voltaire y Rousseau, los únicos grandes hombres son los del presente ("para datar la época de nuestra libertad"), ellos son quienes podrían ser admitidos en el "Panteón francés".[88] "A los grandes hombres la patria los reconoce": se les inscribe en la larga duración del elogio, en la que Plutarco era uno de sus integrantes; el Panteón era una institución de ruptura, doblemente, ya que no hay más gran hombre que el contemporáneo, puesto que el "panteonizar" vuelve a adelantar las etapas de la posteridad o, más bien, en la embriaguez del instante mismo, va a ser esa posteridad. Por eso, las entradas y las salidas tan rápidas de Mirabeau y de Marat, que habían además denunciado por adelantado "el ridículo que ofrece una asamblea de hombres bajos, viles, rastreros y que se constituyen en jueces de inmortalidad".[89]

Sobre un registro más modesto, ¿qué uso se haría de Plutarco en esos años? El ejemplar se puede entender de dos maneras: el *Abrégé des hommes illustres de Plutarque à l'usage de la jeunesse* por el ciudadano Acher (1796) reafirma la virtud de emulación de los grandes ejemplos de las *Vidas* para los jóvenes. Entre el ayer y el ahora, el autor hace valer la identidad de las situaciones: "Se percibe el hilo de los mismos acontecimientos de los que somos testigos", sólo cambia el nombre de los autores. Por otro lado, una traducción de las *Vidas*, la de Ricard, aparecida en 1798, convoca a Plutarco contra "los inno-

[87] Mme. Roland, *Mémoires*, París, Mercure de France, 1986, p. 212.

[88] J.-C.Bonnet, *op. cit.*, pp. 255 ss., 269. Descartes, en cuanto él, no descansará.

[89] Marat, *L'ami du peuple*, 5 de abril de 1791 (véase J.-C. Bonnet, *op. cit.*, p. 288).

vadores". "El hombre, dicen ellos, no tiene necesidad de extraer consejos de los ejemplos de quienes los han precedido para poder actuar; su razón le debe ser suficiente: lejos de entrenarse sobre el paso de otro, debe abandonarse a su propio desarrollo y, por una feliz audacia, abrirse a una política de rutas nuevas que sean para los pueblos las fuentes de gloria y bienaventuranza". Es la simple reafirmación de un programa de *historia magistra*: los ejemplos de Plutarco son también una defensa y la ilustración del valor de la historia.

Las consideraciones de Volney, en las *Leçons d'histoire* del año III ya evocadas, vendrían a situarse entre las dos. Para él, es claro que el único género de historia que conviene a los niños es el "biográfico". Primero, fueron las *Vidas de los santos*, luego "los Hombres ilustres de Plutarco y de Cornelio Nepote tuvieron la preferencia". No podríamos negar que esos modelos (profanos) ya no son "para el uso de quienes viven en sociedad; sino que además tienen aún el inconveniente de alejarnos de nuestras costumbres y de dar lugar a comparaciones viciosas y capaces de inducir a grandes errores". Mejor sería tomar esos modelos de nosotros y, si no existieran, "habría que crearlos".[90]

Al tomar un poco atrás a esta "secta nueva" que juró "por Esparta, Atenas y Tito Livio", él rechaza una imitación errónea (Esparta no era lo que él creía) y a destiempo (Francia no era una república antigua).[91] La imitación establecida por "comparaciones viciosas" hicieron posible el Terror. Si Plutarco no fue el responsable, directamente, ya no podría salir indemne por más tiempo.

El gran hombre

Ya no son los grandes hombres sino el gran hombre: Napoleón. Tal es el signo bajo el cual se despliega el siguiente periodo, el del Imperio o más bien el que deriva del tío al sobrino (Napoleón III), o todavía el que lo abarca, en *Les Châtiments* (1853) de Hugo y *L'Expiation*.[92] Plutarco está presente seguramente para el joven Bonaparte, quien lo lee y lo lleva consigo en sus bibliotecas portátiles (como Rousseau o Beethoven). Al punto que Paoli, el jefe de la independencia corsa, habría dicho: "¡Oh, Napoleón! ¡Tú no tienes nada de moderno! ¡Tú perteneces completamente a Plutarco!".[93] De hecho, son numerosos los héroes de la Antigüedad evocados, día a día, por un Napoleón que, cuidadoso de la imitación, quiere construir y dejar ver los paralelos

[90] C. F. Volney, *Leçons d'histoire*, París, J. Gaulmier, Garnier, 1980, pp. 114-115.

[91] *Ibid.*, p. 140 y *supra*, pp. 59-61.

[92] Si el crimen es el 18 Brumario, el "castigo" es el sobrino y sus esbirros: "Ellos te llaman gran hombre, entre nosotros consideramos que no valéis nada".

[93] Las Cases, *Mémorial*, París, Garnier, 1961, t. 1, p. 681.

entre ellos y él. Comienza con Aníbal (la campaña de Italia), sigue Alejandro (con la campaña de Egipto), muy pronto César se impone, pero también Solón y Pericles, y todo se acaba con Temístocles (la carta al príncipe regente del 13 de julio de 1815): "Acabo como Temístocles, me instalo en el hogar del pueblo británico, me pongo bajo la protección de sus leyes". Sin embargo, él no podría olvidar el busto de Junio Bruto colocado en las Tullerías, a principio del consulado, ni la referencia a muchos modernos (Luis XIV y Federico).[94] Lector de Plutarco, atormentado por el juicio de la posteridad, el emperador quería también ser él mismo su propio Plutarco.

Pero, finalmente, si hay paralelos, su pluralidad misma es la manifestación de su propia singularidad; sin precedentes, Napoleón supo hacerse inimitable. Es a la vez antiguo y moderno. El pasado es el pasado, repite él también. Consciente de que su genealogía comienza con él, insiste sobre la novedad y sostiene una relación con el tiempo que no tiene nada de plutarquiana. Encarnando esta aceleración del tiempo, característica de la definición del gran hombre, él querría ser al mismo tiempo su pasado, su presente y su futuro. Más exactamente, todo debe ser visto, desde ahora, desde el punto de vista del futuro. "Yo querría, dice a José, ser mi propia posteridad y asistir a eso que un poeta tan grande como Corneille me haría sentir, pensar y decir". Muy seguro está este hombre tan obsesivo –"Iba tan rápido que apenas tenía el tiempo de respirar por donde pasaba", decía Chateaubriand–, quien no considera el presente más que a partir del futuro hacia donde él se proyecta ya ("Nunca viví más que en esos dos años"). Es en fin ese fundador, quien hubiera querido de alguna manera apresurar su "envejecimiento", produciendo la "Antigüedad": por la escritura y por la imagen, desde luego, pero también por su matrimonio austriaco.[95]

No obstante, para Paul Valéry, Napoleón será la perfecta ilustración de su tesis sobre las desgracias de la historia. Él es, en efecto, una víctima de la "excitación por la imitación" que suscita la historia: incluso él no pudo sustraerse a ella. Imitar, después igualar y sobrepasar, a lo que Valéry opone inventar y crear. Se quedó "pequeño frente a Plutarco y sus consortes" y, para terminar, a él que fue tan imaginativo le faltó imaginación. "¿Qué podría

[94] Un decreto (7 febrero de 1800) fija la lista de estatuas a colocar en la gran galería de las Tullerías: Demóstenes, Alejandro, Aníbal, Escipión, Bruto, Cicerón, Catón, César, Gustavo Adolfo, Turenne, Condé, Duguay-Trouin, Marlborough, el príncipe Eugenio, el mariscal de Saxe, Washington, Federico el Grande, Mirabeau, Dugommier, Dampierre, Marceau, Joubert. La lista será modificada muchas veces, algunos de los bustos partirán para Saint-Cloud, luego para Fointainebleu. Véase Annie Jourdan, *Napoléon, héros, imperator, mécène*, París, Aubier, 1998, pp. 210-213.

[95] *Ibid.*, p. 290.

imaginar hacer, en 1809, con el inmenso poder entre sus manos y sus posibilidades?, ¿probablemente la idea militar de *subir de grado*? El más alto grado civil y militar es, a la vez, el de emperador, le sopla el libro de historia, y él entra en su porvenir, a *empujones*, y se hace un pseudolinaje".[96] Desde entonces, deja de sorprender y declina.

LOS GRANDES HOMBRES, LA SOCIEDAD, LA HISTORIA

Napoleón, lector de Plutarco, como Alejandro, que al no separarse de la *Ilíada*, ¿tampoco se separaba de Homero?, ¿último eslabón de una larga cadena de imitaciones, o bien héroe moderno y "fuerza que va" iluminando la historia del mundo, de Córcega a Santa Elena? Este dilema heredó y marcó al siglo XIX en todas sus reflexiones sobre el gran hombre. Hubo primero la visión de Hegel, en 1806, en la Jena ocupada: "Vi al emperador –esa alma del mundo– salir de la ciudad para ir a reconocer el terreno; es efectivamente una sensación maravillosa el ver a un hombre semejante que, concentrado en un punto, sentado sobre un caballo, se extiende sobre el mundo y lo domina".[97] Incluso sin que lo sepa, ese día él es el rostro del Espíritu del mundo. En Inglaterra, después de 1840, Carlyle acabará por pensar la Historia universal como historia de lo que el hombre llevó a cabo en el mundo; que no es sino en el fondo la historia de los grandes hombres. Ellos son como el alma de la historia.[98] Tolstoi, en fin, opondrá a Napoleón, héroe europeo, "que se llama a sí mismo conductor de pueblos", que cree dirigir los acontecimientos, la figura "simple, modesta y en consecuencia verdaderamente grande", de Koutouzov. En apariencia, pasivo e inmóvil, la "presciencia" estaba, sin embargo, de su lado, ya que era portador del sentimiento popular, "en toda su fuerza y su pureza" o, dicho de otra manera, él era parte de esos raros individuos que "comprendiendo la voluntad de la Providencia, la someten a su propia voluntad".[99]

Pero regresemos a Francia después de 1815. En ese tiempo, se operó una revisión del papel desempeñado por los individuos en la historia, un regreso a la denuncia de las desdichas de la imitación de los héroes antiguos pero, sobre todo, se extiende el desencanto, ese sentimiento compartido, como escribe

[96] Paul Valéry, *Cahiers*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1974, t. II, p. 1542.

[97] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance*, París, Gallimard, 1990, t. I, pp. 114-115.

[98] Thomas Carlyle, *Les Héros. Le culte des héros, et l'héroïque dans l'histoire* (1841), París, Armand Colin, 1908.

[99] Léon Tolstoi, *La Guerre et la Paix* (1869), París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1952, pp. 1423, 1426; Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox. An Essay on Tolstoy's View of History*, Londres, Georges Weidenfeld and Nicholson Limited, 1953.

Balzac, que "no puede ser algo grande en un siglo en el que el reinado de Napoleón sirve como prefacio"; también porque ese siglo se presentará, desde 1820, como el siglo de la historia. Los historiadores liberales van a interesarse en las civilizaciones, en el progreso de la nación, en el pueblo y un poco más tarde en las instituciones.[100] Contra la idea del gran hombre como libre actor de la historia, Thiers y Mignet representan la escuela fatalista, atenta a la fuerza de las circunstancias. La novela comienza su edad dorada, ya no podría ser plutarquiana. Si Plutarco está todavía presente en Balzac, lo está en forma irónica, ya que encontramos *El ilustre Gaudissart*, que es todo salvo ilustre, *Un gran hombre de provincia en París*, en la persona de Lucien de Rubempré, ¡que precisamente no lo es! Como lo establecerá el prefacio de 1842, el tema de *La Comedia humana* es en realidad la sociedad, en la que el novelista quiere ser como Buffon, deseoso de hacer por ella eso que el naturalista ha hecho en la zoología. Componiendo "tipos", apunta a escribir esta verdadera "historia de costumbres", que los historiadores no habían sabido escribir. "La sociedad iba a ser el historiador, yo no debía ser sino el secretario". El tipo hace su entrada en la literatura.

Casi al mismo tiempo, Michelet escribía a su amigo Mickiewicz, sospechoso de sostener el culto del emperador: "El último héroe que había surgido no es Napoleón, como dicen, es la Revolución". Tampoco Francia o Polonia tienen la necesidad de una "autoridad mística". "Nosotros, occidentales, debemos ser cada vez más colectivos", ya que el verdadero problema que hoy se plantea es el de "la unidad en la colección de los iguales".[101] Sin embargo, hay héroes en la historia (Juana de Arco, Lutero, Danton) y en *Le Peuple* se consagra un capítulo al "hombre genial". Si el héroe no es nada sin el impulso popular que lo apoya, él descubre que al hacer al héroe, el pueblo mismo se hace: "El pueblo no está en su más alto poder más que en el hombre genial". Se sigue que es profundamente justa la fórmula *Vox populi, vox dei* y que "el hombre genial es por excelencia el simple, el niño, el Pueblo".[102] Michelet da así una versión cristiano-plebeya del gran hombre.

Para encontrar una buena reflexión sobre el gran hombre, inspirada en Hegel, pero retomada en un contacto francés, es necesario mirar hacia el filó-

[100] Alice Gérard, "Le grand homme et la conception de l'histoire au XIXe siècle", en *Romantisme*, 100, 1998, pp. 31-48.

[101] Jules Michelet, nota de 1845, citada por Paul Viallaneix, *La Voie royale*, París, Flammarion, 1971, p. 99.

[102] Jules Michelet, *Le Peuple*, París, Flammarion, 1974, p. 182. En 1819, Michelet dedicó su tesis francesa al *Examen de las Vidas de los hombres ilustres de Plutarco* (*Œuvres complètes*), París, Flammarion, 1974, t. 1, pp. 31-43). En este breve texto sigue de cerca a Rousseau. Las *Vidas* son "un curso práctico de moral". Bajo la relación histórica ellas valen como el "color local".

sofo Victor Cousin; Guizot y él, que habían sido destituidos en 1820, vuelven a la cátedra en 1828. Ese año, sus cursos de la Sorbona fueron un acontecimiento intelectual y político. Sin embargo, la segunda lección del Curso de Cousin lo consagró a los grandes hombres. Ahí expresa claramente una ruptura en relación con Plutarco, pero también con el modelo del siglo XVIII, puesto que el concepto operativo es el de representación. El gran hombre no es tal sino en cuanto a que "representa" a su pueblo. Se sigue que no es una "creatura arbitraria", sino al contrario, "es la armonía de la particularidad y de la generalidad"; para ser grande debe estar "igualmente alejado del original y del hombre ordinario". Ocuparse de los grandes hombres es legítimo –la Historia es verdaderamente la de los grandes hombres–, pero con la condición de entregarse a lo que ellos son: no "los maestros", sino "los representantes de aquellos que no aparecen en la historia". Hay dos partes en un gran hombre: "la de gran hombre y la del hombre. La primera sólo pertenece a la historia; la segunda debe ser dejada a las memorias y a la biografía". "Alejandro, decíamos, hacía tantas villanías como faltas, igual que César; no obstante, ya no hay más grandes hombres". Quienes quisieron serlo no presentan ningún interés y tampoco sus debilidades; se debe tomar sólo las grandes cosas que hicieron y buscar "la idea que éstas representan".[103] Estamos en las antípodas de Plutarco, en la búsqueda de "signos" del alma y constantemente los alabamos (de Montaigne a Rousseau) por su capacidad de hacernos pasar de lo público a lo privado, por hacernos percibir, según la expresión de Michelet, "los contrastes de los hombres extraordinarios".[104] En fin, y sobre este punto el filósofo de la historia puede dudar, "el signo del gran hombre es que triunfa; quienquiera que no triunfe no es de ninguna utilidad para el mundo". Se sigue que debe estar del lado del vencedor, mientras que el "del vencido es siempre el del pasado". Demóstenes luchando contra Filipo no es, después de todo, más que un gran orador que representa "el pasado de Grecia".

Éste es evidentemente un punto de vista, que avanzado el siglo, será cada vez más difícil de sostener así en bloque, sobre todo después de 1852 y después de 1870. El gran hombre, en tanto que vencido, gana entonces presencia, mientras que la sospecha crece en torno a la filosofía alemana. Vercigéntorix, el héroe vencido, "aprovecha" esta coyuntura; Camille Jullian lo opone al César de Mommsen. La teoría de los hombres providenciales funda "el derecho divino de las dictaduras", escribe en su *Dictionnaire* (1866-1879), en el artículo "César", Pierre Larousse, el republicano. Por el contrario, la entrada "Vies paralléles" los presentan siempre como "el modelo de las bio-

[103] Victor Cousin, *Cours de l'histoire de la philosophie*, París, Fayard, 1991, pp. 253-275.
[104] J. Michelet, *Examen...*, *op. cit.*, p. 33.

grafías", y el artículo "Plutarque" comienza por recordar que Kléber tenía en su baúl un Plutarco y a Quinto-Curcio, lo que "valía, ¡mucho más que el oscuro Ossian de Bonaparte!" Pero, en el fondo, la distancia es muy profunda, ya no es cuestión de imitación o de identificación. Si todavía Plutarco cuenta, lo es como "formador de Montaigne, Montesquieu y Rousseau", ya no como protagonista directo; ahora lo es en segundo grado, él salió de la historia para entrar en la historia de la literatura francesa.

De la Restauración a la Tercera República encontramos, sin embargo, muchas tentativas para enrolar o hacer revivir a Plutarco, a nombre o como relevo de la pedagogía, primero bajo la pluma de un noble, antiguo emigrado, J. F. Girard de Propiac; guardia de los archivos de la prefectura del Sena y jugador empedernido, pero ¡un compilador prolífico! Él escribió múltiples Plutarcos para la juventud, ya con el Imperio ya con la Restauración. Así, *Le Plutarque de la jeunesse, ou Abrégé des vies des plus grands hommes de toutes les nations* abarca desde los tiempos más antiguos hasta nuestros días; son 212, adornados con sus retratos, obra elemental, propia para educar el alma de los jóvenes y para inspirar sus virtudes (1804). Él encarga también *Le Plutarque des jeunes demoiselles, ou Abrégé des vies de femmes illustres de tous les pays* con lecciones explicativas de sus acciones y de sus obras (1810), comenzando con Cleopatra y acabando con María Antonieta. E inevitablemente *Le Plutarque français, ou Abrégé des vies des hommes illustres dont la France s'honore, depuis le commencement de la monarchie* (1825). Todas estas compilaciones, obras por encargo, conocieron muchas ediciones. En estos mismos años, se publicaron otras más, con títulos muy semejantes.[105] Existía un mercado para esta literatura, donde el nombre de Plutarco, siempre por delante, tendía, sin embargo, a no ser más que el índice de un género, casi de una colección: *Las vidas de hombres célebres*. Del paralelo, ya no quedaba nada.

El libro de Octave Gréard, *De la morale de Plutarque* (1866) proviene de otro género muy diferente. Se trata de su tesis de doctorado. Primero fue profesor de retórica, luego inspector de la Academia de París y sería durante muchos años director de enseñanza primaria. En ese libro se proponía estudiar la moral de Plutarco, y le valió tanta gloria póstuma, a juicio de Gréard, demasiada. Para medir la distancia, conviene primero recolocar a Plutarco en su época y contemplarlo como "representante de la moral de su tiempo". Esta operación

[105] Por ejemplo, Pierre Blanchard, *Vies des hommes célèbres de toutes les nations, ouvrage élémentaire faisant suite au 'Plutarque de la jeunesse' et rédigé par le même auteur* (1818); L. Aimé Caron, *Le petit Plutarque de la jeunesse, ou Abrégé de la vie des hommes les plus marquants* (1827); Alphonse Viollet, *Nouveau Plutarque de la jeunesse, ou biographie de tous les personnages illustres de l'Antiquité* (1830).

de "reducción" desemboca en un adiós a Plutarco, que no tiene nada que ver con lo pronunciado por Paul-Louis Courier, sesenta años antes. Para este último, Plutarco le era todavía cercano: las realidades de la guerra y de la armada imperial lo conducían a exclamar: "¡Plutarco mintió!" Para Gréard, la distancia de la historia prevalece. Plutarco es doblemente un hombre del pasado: entre él y nosotros se dio el cristianismo e, incluso en su tiempo, él estaba volcado hacia el pasado. Aun cuando estaba siempre ocupado en la restauración pagana, al menos recapitula de manera generosa sobre la sabiduría griega. No anuncia nada, y muy seguramente no la moral cristiana, él no está más allá del "Conócete a ti mismo" de Delfos (que vuelve a relacionar todo con la bienaventuranza del individuo) y desconoció por completo la apertura al "Amaos los unos a los otros".[106] Se piensa en el final de *La Cité antique* de Fustel de Coulanges, aparecida dos años antes, donde la victoria del cristianismo marca el fin del mundo antiguo. Plutarco pertenece plenamente a ese mundo de la ciudad, que no es el nuestro: él no es, pues, de los nuestros. En total, él no es "ni un gran personaje ni un gran espíritu".

Así, aparece al hilo de las páginas, ese personaje del "Plutarco bonachón", como un director de conciencia para los asuntos cotidianos y enfocado en una moral exclusivamente práctica. Eso es, a decir verdad, el Plutarco que estuvo de moda durante más de un siglo en los estudios griegos en Francia. El colmo de la desazón pedagógico-sulpiciana se alcanzó con el opúsculo de la señora de Jules Favre. Hija del pastor luterano, directora de la nueva Escuela Normal de Sèvres, viuda del republicano Jules Favre, reunió, con el título de *La Morale de Plutarque* (1909), una selección de extractos de Plutarco, donde insistía sobre el valor del ejemplo y la importancia de la educación; este montaje de textos comentados culmina en la religión. Con este Plutarco para los alumnos de Sèvres, se prendieron los últimos fuegos alumbradores del estilo del Renacimiento junto con las primeras traducciones entusiastas de tratados sobre la educación.[107]

A pesar de todo, la República todavía apela a sus servicios, por ejemplo con la pluma de un profesor de la universidad de Grenoble, J. de Crozal, en la Colección de clásicos populares.[108] El meollo del libro es, de hecho, una breve historia de Grecia y de Roma, escrita a partir de las *Vidas*, a la vez que los primeros y últimos capítulos están consagrados al mismo Plutarco. Al

[106] Octave Gréard, *De la morale de Plutarque*, París, Hachette, 1866, p. 417.

[107] Mme. Jules Favre, *La Morale de Plutarque. Préceptes et exemples*, París, H. Paulin, 1909.

[108] J. de Crozals, *Plutarque*, París, Lecène e Oudin, 1888. Se precisa que todos los volúmenes aparecidos en esta colección han sido adoptados por el Ministerio de Educación Pública para las bibliotecas escolares y populares. Se hace notar también que Auguste Comte inscribe las *Vidas* en su elección de los 150 volúmenes que constituyen la "Biblioteca positivista".

contrario que Gréard, el autor pretende mostrar bien de qué manera Plutarco es "nuestro", él quien ha sido "como la conciencia de tantos espíritus que son orgullo de Francia". También, quizá no sea "una quimera esperar que él pueda regresarle a los jóvenes de nuestro tiempo una generosa y bienhechora conciencia".[109] Muy precisamente, la última frase del libro va mucho más lejos. Se está de pleno en el rearme moral y en la llamada al sacrificio patriótico:

> Puede que la juventud del siglo xix tenga su decadencia al alejarse de esta lectura, como algunas generaciones precedentes, no sólo por la satisfacción de una cierta curiosidad de espíritu, sino por el sentimiento de que hay alguna cosa que da más que placer, la gloria o el interés: la conciencia y el respeto del deber bajo su forma más alta; la voluntad de inmolarse si es necesario; y por ella el valor de mirar de frente y con ojos serenos a esta gran consoladora y vengadora suprema que es la muerte.[110]

Si, en 1914, Albert Thibaudet partía en campaña con Tucídides, sosteniendo un diálogo, casi una correspondencia con él, y encontraba en ese "momento" "lo de siempre",[111] después de la guerra, Jean de Pierrefeu, al contrario, salió en campaña contra Plutarco. Crítico literario del *Journal des débats*, discípulo de Barrès, la guerra disipa el "espejismo histórico" en el cual había vivido hasta entonces. "Juré no tener más como guía que la experiencia y rechazar ese fárrago de ideas, todas comunes, nociones falsas y sentimientos artificiales en las que el pomposo escaparate constituía, decían, la herencia de los ancestros".[112]

Si Plutarco salió de la historia vivo, si el gran hombre ya no es más plutaresco, si los principales historiadores del siglo, de Guizot a Fustel de Coulanges, pasando por Thierry y Michelet, le han dado la espalda a la biografía, esto no significa que se haya renunciado a los grandes hombres ni a ella. ¡Eso es mucho decir! En el periodo de 1814-1914, Christian Amalvi ha contabilizado cerca de quinientas biografías individuales y doscientos conjuntos de biografías colectivas. Pero se trata de "grandes franceses", presen-

[109] *Ibid.*, p. 11; Montaigne, Rousseau, Mme. Rolland son citados así como una carta muy amable (aunque no forzosamente auténtica) de Enrique IV a su mujer María de Médicis: "Él fue hace mucho tiempo el instructor de mi infancia. Mi buena madre, a quien yo le decía todo, y que no quería (decía ella) ver en su hijo un ilustre ignorante, me ponía este libro entre las manos, incluso aunque yo no fuera más que un niño de pecho. Fue como mi conciencia, y me dictó al oído plena honestidad y máximas excelentes para mi conducta y el gobierno de mis propósitos".

[110] *Ibid.*, p. 239.

[111] Albert Thibaudet, *La Campagne avec Thucydide*, París, *Éditions de la Nouvelle Revue française*, 1922.

[112] Jean de Pierrefeu, *L'Anti-Plutarque*, *op. cit.*, p. 25. Véase *supra*, p. 104.

tados en las biografías populares y escolares.[113] Por un lado, las grandes figuras del catolicismo y, por el otro, las del panteón laico. Pero hay un acuerdo entre las dos Francias sobre la historia entendida como escuela de moral; además, después de 1870, se delimita una especie de "panteón nacional" (eso que no implica una misma interpretación de los mismos personajes). Sin ninguna sorpresa y por mucho, Napoleón y Juana de Arco son los dos más importantes (205 y 191 biografías en ese periodo, respectivamente).[114] En todos los casos, el recurso a la Antigüedad ya no tiene mucho sentido.

El gran hombre no pudo resistir al tropismo nacional. Perrault había tomado como criterio para seleccionar aquello que él llamaba todavía "hombres ilustres", el periodo ya conocido entonces como el siglo de Luis XIV (de todos los reyes, el "más perfecto modelo"); ellos participaban, de la gloria del soberano. Se recuerda el folleto que en 1767 proponía abrir en el Louvre una galería de franceses ilustres. En 1800, un decreto había fijado la lista de los bustos de quienes debían figurar en la gran galería de las Tullerías: había antiguos (sólo una decena), modernos, franceses y extranjeros. El museo histórico de Versalles, concebido y deseado por Luis Felipe, está dedicado "A todas las glorias de Francia". Tenemos ahí un Panteón pictórico y nacional. Cuando en 1854 Napoleón III hizo decorar el patio cuadrado del Louvre, se juntaron ahí los bustos de los grandes "franceses" que, a lo largo de los siglos, hicieron a Francia y su gloria.

La tercera República "nacionalizó" el heroísmo: la iconografía de los manuales de historia deja ver el cortejo de héroes de la historia de Francia.[115] En sus elocuciones a los estudiantes, Ernest Lavisse, el gran organizador de los estudios históricos, declara: "La Antigüedad clásica es todavía una patria para nosotros, pero acato un sentimiento íntimo muy vivo al insistir en la necesidad de un esfuerzo serio y continuo en los estudios de nuestra propia historia". Y más tarde, en sus *Souvenirs*, confiesa: "Reprocho a las humanidades la forma en que nos fueron enseñadas, pues redujeron a Francia".[116] La República hará funerales nacionales a Hugo (1885), para quien se reabre el Panteón, y a Pasteur (1895). Emblemáticamente, sus estatuas se hicieron frente al patio de la Sorbona: el poeta y el sabio representan también al genio de Francia. A lo largo de todo el siglo, los lugares públicos se decoraron con

[113] Christian Amalvi, "L'exemple des grands hommes de l'histoire de France", en *Romantisme*, 100, 1998, pp. 92-93.

[114] *Ibid.*, pp. 96-101.

[115] Christian Amalvi, *Les Héros de l'histoire de France. Recherche iconographique sur le panthéon scolaire de la iiie République*, París, Phot'œil, 1979.

[116] Ernest Lavisse, *Questions d'enseignement national*, París, Armand Colin, 1885, pp. 115-116; *Souvenirs*, París, Calmann-Lévy, 1912, p. 225.

estatuas de los grandes hombres: la pedagogía del ejemplarismo desciende hasta aquellos que no extrañaría nombrar, más que para reírse de ellos, grandes hombres de villorrios sin importancia.[117] En 1906, *Le Petit Parisien* organizó un concurso sobre el tema "¿Cuáles son los diez franceses más ilustres que vivieron en el siglo XIX y que contribuyeron más a la gloria de nuestra patria?": Pasteur a la cabeza, seguido de Hugo, Gambetta y de Napoleón. En el gran hombre hay necesariamente un gran patriota, grande por haber escrito una página gloriosa de la biografía de la nación.

¿GRANDES HOMBRES O ESTRELLAS?

Después de haber abandonado el espacio público, Plutarco se aleja también de la pedagogía, o mejor dicho, lo ejemplar se fue "nacionalizando".[118] Pero, ¿debe permanecer en los estudios clásicos, o al menos debe estar ahí? ¿Cómo es que los defensores de las humanidades no harían un buen recibimiento de quien los fundó, desde hace mucho tiempo, y que contribuyó a producir el humanismo y sus valores? Sin embargo, es forzoso constatar que ellos no le asignaron un lugar en primer plano. No se le puede ignorar, pero se le utiliza más de lo que se le lee: es una mina. Por lo demás, es el "bonachón" Plutarco aparecido en Gréard, retomado y propagado por la *Histoire de la littérature grecque* de Croiset.[119] Es más compilador que original, concluyen doctamente los filólogos, para quienes la investigación de fuentes toma el lugar de la filosofía. Muy tardío para ser profundamente interesante, añaden los celadores de la única Grecia clásica, para quienes la derrota de Queronea marca el fin de la ciudad –¡la ironía quiere que ellos "olviden" que Plutarco es uno de los iniciadores de esta ruptura!–. Muy tarde también para aquellos que, al reivindicar los comienzos, meditan sobre las palabras de los filósofos presocráticos. Y aún más, ¡muy espiritualista, muy ecléctico, muy crédulo y muy prosaico!

Al mismo tiempo, la educación clásica tenía serios cuestionamientos. Así, Émile Durkheim criticaba la abstracción del hombre que enseñaban los humanistas.

[117] Maurice Agulhon, "Sur les statues des grands hommes au XIXe Siècle", en *Romantisme*, 100, 1998, pp. 11-16.

[118] Un siglo más tarde, a finales de los sesenta, son las gráficas las que tenderán a reemplazar a los nombres propios en los manuales de historias: manuales sin nombre y sin datos.

[119] Alfred de Maurice Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, París, Fontemoing, 1899, t. V, p. 484, evoca la "sabiduría amable" de un hombre que está "inmediatamente por debajo de los hombres geniales".

> El medio grecorromano en el que se hacía vivir a los niños estaba carente de todo eso que tenía de griego y de romano, para volverse una especie de medio irreal, ideal, poblado sin duda de personajes que habían vivido en la historia, pero que así presentados no tenían, por decirlo así, nada de histórico. No eran más que figuras emblemáticas de virtudes, de vicios, de todas las grandes pasiones de la humanidad [...] De tipos tan generales, también tan indeterminados que podían servir, sin pena, como ejemplos de los preceptos de la moral cristiana.[120]

Dos principios fundamentales subyacían en esta pedagogía: la naturaleza humana es siempre y por todas partes idéntica a ella misma: "la excelencia de las letras antiguas, pero sobre todo de las letras latinas era la mejor escuela posible de la humanidad". Puesto que entonces (Durkheim cita ahora a Bréal):

> existen, en moral, verdades que no tienen necesidad de expresarse dos veces [...] Todos esos lugares comunes de la sabiduría antigua sobre la santidad del deber, sobre el desprecio de los bienes fortuitos, sobre el amor de la patria, sobre la idea de la libertad, sobre la obligación de relacionar nuestra conducta con el bien público, todo ese segundo plano de moral, de civismo, de honor no se encuentra en los escritores modernos precisamente porque está en los Antiguos, y se creyó con razón no tener que regresar ahí.[121]

Plutarco y algunos otros ya han hecho el trabajo.

En este punto de su crítica, Durkheim no propone renunciar a los griegos y a los romanos, sino "desorientar" al alumno, sustituyendo la enseñanza clásica con una histórica, sólo para aprehender al hombre tal y como es en su diversidad. Lévi-Strauss, lo hemos visto, habla también de aprendizaje del latín o del griego como técnicas de "extrañamiento". Sólo la comparación permite dar cuenta de las variaciones en el espacio y en el tiempo y de proponer una articulación. Ella ya estaba ahí, contemplada desde el punto de vista de la pedagogía, en el esbozo de un programa de investigación que será, a partir de mediados de la década de los cincuenta del siglo pasado, el de una psicología histórica renombrada, un poco más tarde, como antropología histórica de la Antigüedad, que evoca el nombre de Jean-Pierre Vernant. Esta proposición de llevar una nueva mirada sobre la Antigüedad y releer sus textos debía caminar lentamente. Partía de la época arcaica considerada como la más "cercana" a las sociedades entonces estudiadas por la etnología; esta nueva lectura lleva hasta

[120] Émile Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France. De la Renaissance à nos jours*, París, F. Alcan, 1938, p. 99.

[121] *Ibid.*, pp. 190, 192, 193.

la época clásica, antes de desplazarse, más recientemente, hacia el mundo helenístico, y de terminar por encontrar a Plutarco, tratado ya no más como fuente para otra cosa, sino sólo por sí mismo.[122] Pero esperando, o más bien sin esperar, el retroceso de las humanidades, prosigue, ya que en 1968 se suprime el latín en la enseñanza secundaria. ¿Se trata del final de la "mistificación", como algunos lo dirían entonces, o más trivialmente, de constatar una muerte por agotamiento?[123] En cuanto a la historia erudita, hasta fines de la década de los sesenta del siglo XIX se le considera como ciencia positiva y se profesionaliza; después de 1920 abandona la celebración de los fastos de la nación, pues ya no tiene ninguna razón para acercarse a la biografía de los grandes hombres. La nación la había conducido de los grandes hacia el pueblo, y ahora la estadística, concebida como la ciencia de "los hechos sociales", expresados en términos numéricos, la lleva hacia las masas. En filosofía de la historia, Louis Bourdeau, por ejemplo, extrae todas las consecuencias.[124] El gran hombre resulta propiamente de un error de perspectiva: llevado más allá de un dirigente, debe diluirse en la multitud. Nos encaminamos hacia la era de las masas y las problemáticas de la imitación y de la sugerencia.

En la búsqueda de otras profundidades, la nueva historia se da a la sociedad como objeto y la economía como referencia o modelo. Con Fernand Braudel reacciona, todavía, "contra una historia arbitrariamente reducida al papel de héroes como quintaesencia"; ella va a buscar, en las estructuras invisibles al ojo desnudo, los lentos movimientos de fondo de las sociedades. Contra la orgullosa palabra unilateral de Treischke: "Los hombres hacen la historia", ella sostiene que "la historia hace también a los hombres y modela su destino –historia anónima, profunda, y frecuentemente silenciosa–".[125] En el momento mismo en que Braudel proponía estas reflexiones (1950), Claude Lévi-Strauss, por su parte (1949), retomaba la traducción de la fórmula de Marx: "los hombres hacen su propia historia, pero ellos no saben que la hacen", para hacer ver que ella "justifica, en primer término, la historia, y

[122] François Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, París, Gallimard, 1996, pp. 78-79, 164-167; *Plutarque, Grecs et Romains en parallèle. Question grecque*, introducción, traducción y comentario de M. Nouilha, J.M. Pailler y P. Pyen, París, Le Livre de Poche, 1999.

[123] F. Waquet, *op. cit.*, p. 319.

[124] Louis Bourdeau, *L'Histoire et les Historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*, París, Alcan, 1888, y las críticas de Henri Berr a esta "matemática histórica" que ignora al individuo, "La méthode statistique et las question des grands hommes", en *La Nouvelle Revue*, LXIV, mayo-junio 1890, pp. 516-527 y 726.

[125] Fernand Braudel, *Écrit sur l'histoire*, París, Flammarion, 1969, p. 21. Sobre la historia, lo visible y lo invisible, véase François Hartog, *Évidence de l'histoire. Ce que voient les historiens*, París, EHESS, 2005. [Publicado en español por la Uia. N. de la Tr.].

en el segundo, la etnología". La primera organiza los datos "con relación a las expresiones conscientes" de la vida social, y la segunda "en relación con las condiciones inconscientes".[126] Evidentemente, lo que importa, lo interesante, es el segundo término de la fórmula de Marx, este inconsciente social dado como dominio del ejercicio de la etnología. Sin reabrir aquí la discusión sobre las relaciones de la historia y de la etnología, retengamos sólo que entre las proposiciones de Braudel y las de Lévi-Strauss ningún gran hombre podría, en todo caso, colarse.

Al recurrir al tratamiento estadístico de los hechos humanos, estableciendo series, calculando indicios y trazando curvas, ya no hay más grandes hombres que la historia traiga a sus redes, ahora son las masas las que importan. Ella examina cantidades de archivos, pero esos "testigos" no hablan de entrada: al decir de hecho otra cosa que eso que creían decir, la historia los hace hablar. Cuando se acerca precisamente a la etnología en los años setenta, se nombra historia de las mentalidades; apunta a lo colectivo "a eso que escapa, como lo escribe Jacques Le Goff, a los sujetos individuales de la historia porque es revelador del contenido impersonal de su pensamiento, eso que tenían en común César y el último soldado de sus legiones, san Luis y un campesino de sus dominios o Cristóbal Colón y el marino de sus carabelas".[127] Cuando, por su lado, Sartre se consagraba ampliamente a *El idiota de la familia*; rechazaba la división individuo/sociedad y trataba a Flaubert como un "universal singular". La investigación de los historiadores de lo "impersonal" como "común" pone, en todo caso, el acento sobre lo que podríamos nombrar, por referirnos a Robert Musil, "al hombre sin atributos".

Lógicamente, este programa de una historia de las mentalidades conduce hacia lo anónimo. Pero el anónimo aludido puede extenderse en muchos sentidos y la historia de los anónimos, de hecho, va a declinar de muchas maneras. La primera regresa, en el fondo, a tratar a César como un anónimo. Se interesa no en él en cuanto que César, sino en todo eso que él comparte con el más humilde de sus soldados. Simplemente, el historiador debe pasar como su intermediario, ya que se sabe un cierto número de cosas sobre César, y nada o casi nada sobre sus soldados. El punto de partida no es fácil. Otra aproximación se hace al constituirlo como el tipo anónimo. El autor ya no concede algo de ejemplaridad, sino una garantía de *tipicidad*. Se pasa de

[126] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958, pp. 25, 31; François Hartog, "Le regard éloigné: Claude Lévi-Strauss et l'histoire", en *L'Évidence de l'histoire, Historiographie ancienne et moderne*, París, EHESS, 2005.

[127] Jacques Le Goff, "Les mentalités, une histoire ambiguë", en *Faire de l'histoire*, bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora, París, Gallimard, 1974, t. III, p. 80.

Plutarco a Balzac y de ahí al sociólogo. "Al ver pulular los signos exteriores del carácter pintoresco prodigados en estas biografías, ¿quién osaría dudar de la tipicidad de este campesino o de esta joven valiente, de esta familia o de este linaje?".[128] En este desafío del anónimo nadie irá más lejos que el historiador Alain Corbin, quien quiso evocar a un total desconocido, realizando "la elección aleatoria de un átomo social". ¿Cómo? Tomando un nombre con los ojos cerrados, el de un desconocido, del que se tienen algunas huellas, pero del que se está seguro que nadie habría dejado indicio alguno deliberadamente, con la intención de constituir un destino (incluso póstumo). El objetivo no era "llevarnos el testimonio", sino conducir una investigación "sobre la atonía de una existencia ordinaria". El nombre de este anónimo al azar era Louis-François Pinagao, que es "un Jean Valjean que nunca había robado un pan".[129]

Aún hay otra forma, diferente, más practicada, que oscila entre la tipicidad y la singularidad, y que introduce, al mismo tiempo, la noción paradójica de "excepcional normal". Ésta consiste, en todo caso, en hacer escuchar la voz de aquellos y de aquellas que hasta entonces la historia había ignorado, ahogado o suprimido. Los archivos judiciarios ocupan aquí un lugar estratégico; en efecto, en ese punto toma sentido el proyecto de Michel Foucault sobre *La vida de los hombres infames*: un proyecto de Plutarco aunque a la inversa, al ilustre lo sustituye el infame, pero a fin de cuentas Plutarco. Se trataba de una antología de esas vidas

> que estaban destinadas a pasar sin ningún discurso y a desaparecer sin jamás ser dichas [...] no pudieron dejar huellas [...] más que en el momento de su contacto instantáneo con el poder [...] Infames, esos hombres lo son con todo rigor, ya que ellos no existen más que por algunas palabras terribles que estaban destinadas a volverlos indignos, para siempre, en la memoria de los hombres.[130]

Su ejemplaridad es muy particular.

En 1978 lanza la colección "Las Vidas paralelas": "Imaginémonos", escribe Foucault, unas paralelas "que indefinidamente divergen". "Habría que encontrar la estela instantánea y brillante que dejaron cuando se precipitaron hacia una oscuridad donde eso ya no se cuenta más" y donde todo "renombre está perdido. Esto sería como el *reverso* de Plutarco: vidas a tal punto paralelas

[128] Jean-Claude Passeron, *Le Raisonnement sociologique*, París, Natha, 1991, p. 197.

[129] Alain Corbin, *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu, 1798-1876*, París, Flammarion, 1998, pp. 8-9.

[130] Michel Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t. III, pp. 241-243.

que nada podría juntarlas".[131] En esta estela se desarrolla el trabajo de la historiadora Arlette Farge, atenta a estas "palabras captadas", como ella las llama, del archivo judicial, que nunca estaban destinadas para ser puestas en una página de libro. Nos encontramos confrontados con un "florecimiento" de lo singular que invita "a reflexionar sobre el concepto histórico de individuo y a intentar una difícil articulación entre las personas anónimamente inmersas en la historia y en una sociedad que las contiene".[132]

Muchos caminos han conducido hacia lo anónimo: el seguido por los practicantes de una historia social de inicio cuidadosa de lo colectivo; y el tomado más recientemente por aquellos que consideran lo singular, a pesar de que se revaluaba el papel de los actores en la historia, o que se habían proclamado sobre todo las ondas del "regreso" del individuo; aquello, en fin, más difícil de trazar que se ocupa de una articulación portadora de mayor inteligibilidad de lo singular y de lo colectivo, y que está muy atento a las escalas de análisis. Desde el punto de vista editorial, este momento (desde la mitad de la década de los setenta) está marcado por el éxito de la biografía y de la autobiografía.[133] Las biografías más bien, ya que ellas son evidentemente multiformes: están las anónimas –individuos ordinarios o casos límite–, con todos los sentidos que lo anónimo puede tomar, y hay biografías que problematizan su sujeto, como el *Saint Louis* de Jacques Le Goff. La primera cuestión no es eso que tiene en común san Luis y el campesino de sus dominios, sino, casi al contrario: "'¿Existió san Luis?,' ¿es san Luis otra cosa que el *exeplum* (el ejemplo ejemplar) de esas dos excelencias que son la realeza y la santidad?, ¿se puede alcanzar un 'verdadero' san Luis histórico o está condenado a un 'conjunto de lugares comunes?'".[134] Existen, en fin, todas las biografías tradicionales, lineales y factuales, con los grandes hombres en un buen lugar, vistos como los principales protagonistas de la historia y representando, de aquí en adelante, conmemoraciones que ayudan a una especie de patrimonio (regional o nacional) para volver a revisar, explotar y valorar.

¿Habrá vuelto el gran hombre, también él, con el equipaje del individuo? Primero, no es que el individuo haya en verdad desaparecido. Luego el siglo XX fabricó héroes y antihéroes (y las *antimemorias*), pero sobre todo

[131] Sólo aparecen dos títulos: Herculina Barbin, *Mes Souvenirs*, presentado por Michel Foucault, París, Gallimard, 1978, y Henri Legrand, *Le Cercle amoureux*, París, Gallimard, 1979.

[132] Arlette Farge, *Le Goût de l'archive*, París, Seuil, 1989, pp. 97, 112.

[133] Giovanni Levi, "Usages de la biographie", en *Annales* ESC, 6, 1989, pp. 1325-1336; Sabina Loriga, "Faiseurs d'histoires ou mannequins", en *Critique*, enero-febrero de 2000; François Dosse, *Le pari biographique. Écrire un vie*, París, La Découverte, 2005, pp. 17-55.

[134] Jacques Le Goff, *Saint Louis*, París, Gallimard, 1996, p. 17.

inventó la estrella.[135] El hombre ilustre se perfilaba sobre un horizonte de perfección terminada: el ejemplo venía del pasado hacia el presente y se colaba en una economía del tiempo que era la de la *historia magistra*. Con los grandes hombres, el tiempo hacía su entrada en la historia o la historia misma tendía a volverse tiempo. Los grandes hombres querían acelerarla: ellos eran sus "parteros". Napoleón la atraviesa a caballo. La estrella, ella misma, es llevada por el tiempo. La imagen de estos artistas hollywoodenses, que por un tiempo saltaban a los titulares de la crónica, no podía ser más que efímera. La estrella viene sólo con el presente y ella se consume, incluso se arruina. La economía mediática produce, consume y consuma "los héroes del día" o de un día: productos de consumo, intercambiables de hecho, raramente reciclables, son incluso utilizados como los vectores del consumo. Con las estrellas, se entra en otra economía del tiempo: la del presentismo, la de un presente que no tiene otro horizonte más que sí mismo, omnipresente y omnívoro. El alargamiento del *presente* permite, sin embargo, la aparición (rara) de la estrella que permanece, es decir, que dura, personaje familiar de nuestras pantallas, cambiante y que envejece con su público.

Con las transformaciones recientes del deporte y su intensa mediatización televisiva, nuestras sociedades se han dado nuevos héroes o nuevas estrellas: los campeones (los "dioses del estadio" o los "gigantes de la montaña") y en su estela son ahora los "ganadores". La ejemplaridad del deporte y su valor moral, su pureza, caras al barón de Coubertin, ya no son parte de la retórica de los medios deportivos. Se habla de fiesta, de espectáculo y del incremento de los derechos de televisión; pero también de mérito, de valentía: el campeón es aquel que se ha hecho a sí mismo, él está mentalizado a ser lastimado (a menos de que no deba lastimarse). Él viene de abajo, incluso de fuera. Él sabe que "su" tiempo es limitado y que a veces la muerte lo ronda. Figura de individualismo democrático, encarna el éxito individual y sobre él se enfocan los deseos de imitación y las fuerzas de identificación.[136] Hay que ver cómo los buscan los hombres políticos y se entrenan para hablar la lengua del deporte: la escalinata del Eliseo se ha vuelto un punto de paso obligado del recorrido del deportista victorioso. Desde la victoria de la Copa del Mundo de Futbol en 1998, reactivada por la de la Copa de Europa de 2000, es también o, mejor dicho, se ha vuelto (ya que se va de lo individual al equipo, "lo colectivo"), a la imagen de "la Francia ganadora" y estos jugadores han sido promovidos como los representantes (casi en el sentido de la representación nacional) de la "Francia plural". Aunque, desde entonces, llegaron las derrotas.

[135] Edgar Morin, *Les Stars*, París, Seuil, 1957; Gallilée, 1984 (edición ilustrada).
[136] "Le Nouvel âge du sport", en *Esprit*, número especial, 4, 1987.

Por ellos pasa, en todo caso, un sentimiento difuso, si no es que confuso (de pertenencia) más o menos vivo y compartido. En la presencia de lo cotidiano de estos hombres y mujeres, a la vez ordinarios y diferentes, es difícil distinguir lo que proviene de la admiración auténtica, de lo de la simple mercantilización (el papel de los patrocinadores) y de la mistificación (por ejemplo, en los niños, el efecto de aumento de los salarios de los futbolistas). Portadores de múltiples deseos, son el objeto (en todos los sentidos del término) de grandes inversiones y sometidos a demandas no menos grandes.

Hombres ilustres, grandes hombres, estrellas, estas tres apelaciones han designado, desde el Renacimiento hasta nuestros días, en nuestras sociedades, tres maneras de darse sus héroes y de nombrarlos, de usarlos y de abusar a veces de ellos, tanto hoy como ayer. De parte del abuso dejé de lado al jefe y al héroe proletario. En "la fábrica de los héroes"[137] entran muy bien los componentes y sus múltiples circunstancias; no he indicado aquí más que alguno, a decir verdad privilegiando uno, esencial a mis ojos, el componente de la relación con el tiempo. Por supuesto, la sucesión no tiene nada de mecánica: el gran hombre puede atravesar como hombre ilustre, puede también persistir como gran hombre. La referencia a Plutarco puede servir para ir de uno al otro. De Alejandro a Catón o a Epaminondas. Las denominaciones mismas no son unívocas: el gran hombre del siglo XIX, fuertemente "nacionalista", ya no es más el del siglo precedente, la Revolución marcó el momento de la ruptura. "Las efigies de los griegos y de los romanos deben dejar de figurar ahí cuando comienzan a brillar los franceses libres", indicaba Quatremère de Quincy. Encargado de la habilitación del Panteón, él quería hacer un monumento de la memoria nacional. Pero cuando se pasa del gran hombre a la estrella, se pone en lugar otra economía del heroísmo o del espectador; la que tenía un sentido filosófico, como lo entendía Plutarco, ya no tiene vigencia. Se entra en la sociedad del espectáculo, donde sin tregua los proyectores se alumbran y se apagan, y los *shows* se suceden con un ritmo rápido.

Sin embargo, ¿no vemos, aquí o allá, expresarse para emplear una palabra vaga de nuestro vocabulario contemporáneo, un "deseo" de grandes hombres? Pero auténticos, que no hayan estado bajo los reflectores. Precisamente, ya no hay medallas del tipo de las de Plutarco; se quiere hacer conocer a los hombres ordinarios que en un momento han sabido ser grandes: "trabajadores de ingratos trabajos" de la gloria, héroes casi anónimos de la resistencia, combatientes ordinarios de la Gran guerra, incluso otros. ¿De qué se trata entonces?

[137] Retomo aquí el título de un libro, *La fabrique des héros*, bajo la dirección de P. Centlivres, D. Fabre y F. Zonabend, París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1998; véase en particular el largo ensayo de D. Fabre, "L'atelier des héros", pp. 233-318.

Primero de confesiones y de trasmisiones de memoria y de olvido, de hacer justicia, a pesar de que las generaciones desaparecen.

Otro indicio, más heterogéneo, lo constituye la reapertura del Panteón, "ese pedazo de una Roma bastarda, a la vez antigua y jesuita", como la describe Julien Gracq, o más bien por las tentativas de darle un papel activo en la simbólica de la República. ¿De qué consagración o investidura se trataba cuando Mitterand lo visitó el 21 de mayo de 1981?, ¿cuál es, entonces, el estatuto de estas panteonizaciones recientes?, ¿se puede creer totalmente en ellas?, ¿de qué mensaje, si no es de qué lección querrían ser portadoras, en una perspectiva de *historia magistra* que no llega a decir su nombre?, ¿quiénes son estos nuevos muertos ilustres? "Sin el ceremonial de hoy, ¿cuántos niños de Francia sabrían su nombre?", preguntaba Malraux, cuando en el frío diciembre de 1964 se acogía a Jean Moulin sobre el patio del Panteón. Y Malraux mismo, ¿no dejó huérfanos de grandeza? Igual que Régis Debray, reconociendo pertenecer a "una generación de serie B, condenada por un vacío de la Historia al pastiche de los destinos fuera de serie que nos precedieron, birlando las primeras elecciones, nos dejan los dobles abajo-de-Blum, abajo-de-de Gaulle, abajo-de-Malraux, abajo-de-Bernanos, abajo-de-Camus, abajo-de-cualquiera".[138]

¿No hay al final una reviviscencia de los grandes hombres como patrimonio? Se les revive, se les desempolva, se les descubre, se les conmemora con más o menos énfasis y eco. Los programas de historia deberían manejarlos mejor y, ocasionalmente, entenderlos. Son piezas importantes en el poderoso movimiento de patrimonialización que ha ido ganando terreno en nuestras sociedades desde 1980. Patrimonio, memoria, conmemoración, los tres términos no han dejado de remolinearnos; los tres hacen el sistema y reenvían hacia un cuarto término que figura como el hogar organizado: la identidad. Más precisamente, la conmemoración ya no es una, está estallada, "desnacionalizada", escribe Pierre Nora, incluso individualizada, ya que cada uno entiende y juega su propia parte, siempre haciéndose reconocer plenamente por todos en su singularidad, con la República en la cumbre, ella misma como patrimonio (con sus guardianes). El "gran hombre" (hombre y mujer) se vuelve portador y vector de la identidad, ya se trate de una identidad de escaparate o de una identidad reivindicada, negada u olvidada. El gran hombre puede ser conocido, desconocido o aun no conocido; en todo caso merece ser más conocido y reconocido. Pero, ¿por cuánto tiempo? ¿Hasta la próxima emisión, hasta que llegue el siguiente, hasta la próxima conmemoración?

[138] Régis Debray, *Loués soient nos seigneurs. Une éducation politique*, París, Gallimard, 1996, p. 26.

Capítulo V

Ciudad y alteridad

Siguiendo a Plutarco, un antiguo entre los Antiguos, antes de que se vuelva el antiguo de las referencias, si no es que el Antiguo por excelencia para los Modernos, se descubre toda una parte de la historia cultural occidental, que va desde la Antigüedad hasta el siglo XX. Sin él, ni el paralelo ni el género de *Vidas* habrían tenido la misma suerte, e incluso tampoco el arte del retrato hubiera sido beneficiado con igual lustre. Con él uno va de las vidas paralelas a los hombres ilustres, y es ahí cuando, en el siglo XVIII, los grandes hombres reemplazan a los ilustres; también en el siglo XIX se impone el gran hombre; ahí, en última instancia, la biografía se vuelve muy presente y suscita interrogaciones, justo cuando la noria de las conmemoraciones logra reabrir el expediente de los grandes hombres.[1]

Las páginas de este capítulo no se organizan en torno de la figura de un Antiguo entre los Modernos ni de sus categorías, Antiguos, Modernos y Salvajes; tampoco en sus combinaciones, sino primero alrededor de algunas nociones que fueron fraguadas en Grecia y que llegaron hasta nosotros, no sin haber conocido, desde luego, múltiples apropiaciones, e incluso muchas deformaciones, olvidos e invenciones. No se trata de una historia continua, sino sólo de algunos momentos que esbozan las grandes líneas de lo que significaron en la Antigüedad. De ahí provienen, por lo general, los efectos de contraste.

[1] François Dosse, *Le pari biographique, Écrire une vie*, París, La Decouverte, 2005. [Publicado en español por la Uia. N. de la Tr.]; Jean-Noël Jeanneney y Philippe Joutard, *Du bon usage des grandes hommes*, París, Perrin, 2003.

El término *Europa* es uno de ellos; palabra mayor de nuestra época y llave maestra de nuestra cotidianidad, llegó seguramente con los griegos, pero, ¿cuáles fueron entonces sus alcances y sus usos?, modestos en total para los griegos y de muy poca pertinencia para los romanos. Esto no contradice la tesis de Rémy Brague, para quien Europa es "esencialmente romana". No hay que confundir lo que podría representar la noción de Europa para un romano de la época de Augusto y la interrogación de un filósofo contemporáneo, que se dedica a acotar "lo que es propio de Europa".[2]

Otras palabras tocan el corazón de la política griega, ya se trate de democracia, de ciudad, o de *polis*, de libertad del individuo. Para cada una de ellas, la cuestión es la parte de la alteridad de la que son portadoras. A cada una se le podría aplicar la frase de Hanna Arendt, que encontraremos un poco más adelante: "La *polis* griega continuará estando presente, como fundamento de nuestra existencia política, desde el fondo del mar, pues desde hace muchísimo tiempo tenemos en la punta de los labios la palabra *política*".[3] Sobre tres formas de esta presencia de la *polis*, en la segunda mitad del siglo XX, después de las experiencias de los totalitarismos y de la guerra, nos detendremos con Hanna Arendt misma, con Cornerlius Castoriadis y con Jean-Pierre Vernant.

1. EUROPA

"La batalla de Maratón, incluso como acontecimiento para la historia inglesa, es más importante que la de Hastings. Si ese día hubiera sido diferente, los bretones y los sajones podrían estar todavía errando en los bosques". La formulación es de John Stuart Mill. Recuerda, con una seriedad que no excluye probablemente una ligera sonrisa, ¡la importancia cardinal atribuida a las guerras médicas en el destino del mundo occidental! Así como los árabes fueron detenidos en Poitiers en 732, los persas lo fueron en la batalla de Maratón. Para Condorcet, era la batalla de Salamina, diez años después, la que investía esta importancia decisiva.

> El pequeño número de verdades con que los griegos habían enriquecido a las ciencias, su creciente progreso en las artes, su filosofía independiente habrían desa-

[2] Rémy Brague, *Europe, La voie romaine*, París, Gallimard, 1999 (1a. ed., 1992), pp. 335-37; Jacques Le Goff, *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, París, Seuil, 2003 (la respuesta es sí, alrededor del año mil, según el autor); Patrick J. Geary, *Quand les Nations refont l'histoire. L'invention des origines médiévales de l'Europe*, París, Aubier, 2004; Stephane Ratti, "L'Europe estelle née dans l'Antiquité?", en *Anabases*, 1, 2005, pp. 193-211 (para el autor, a fines del siglo IV).

[3] Hanna Arendt, *Vies politiques*, París, Gallimard, 1986, p. 304.

> parecido con la libertad que las había propiciado [...] El mundo dividido entre los déspotas de Asia meridional, los pueblos salvajes de África y los brutos habitantes de Occidente y del norte, no tenían nada que ofrecer más que ignorancia y prejuicios envilecidos.[4]

Se sigue, para Rousseau, que Grecia, desde el tiempo que estaba poblada de héroes, había vencido dos veces a Asia: "una frente a Troya y otra frente a sus propios hogares".[5]

Incluso para Hegel, el primer choque entre Europa y Asia se había producido bajo los muros de Troya. "La *Ilíada*, así como lo pregona, nos muestra a los griegos partiendo en campaña contra los asiáticos en las primeras luchas legendarias provocadas por la formidable oposición entre dos civilizaciones, y cuyo resultado debió constituir un giro decisivo en la historia de Grecia". En conclusión: "De hecho las victorias griegas salvaron la civilización y quitaron todo vigor al principio asiático".[6] Así, Europa parece definirse desde el principio, pero también en el largo plazo, de una manera *polémica* con relación a Asia: existen una para la otra, es decir, primero una contra la otra.[7]

Los propios griegos son, desde luego, los arquitectos de esta oposición. ¿En qué circunstancias apareció?, ¿qué usos tuvo? Dos pequeños señalamientos: todo lector de Homero sabe bien que la oposición de Europa y de Asia no se encuentra en la *Ilíada*, tampoco la de griegos y bárbaros, ya Tucídides lo había señalado.[8] Los troyanos no son, en efecto, menos "griegos" que los aqueos. Estamos frente a una interpretación retrospectiva, que no podría ser anterior a las guerras contra los persas. Sólo desde ese momento se podrá hacer la proyección de Maratón (previamente transformada por los atenienses en ese gran acontecimiento que no lo fue) sobre la guerra de Troya. Se sabía que la *Geografía* de Hecateo de Mileto, el erudito contemporáneo de las guerras médicas, comprendía dos libros: uno consagrado a Europa y el otro a Asia. ¿Cuál fue en ese momento el impacto de esa división del mundo?

[4] Condorcet, "Fragment 6: Esquisse de la quatrième époque", en *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et notes, 1772-1794*, bajo la dirección de J. P. Schandeler y P. Crépel, París, INED, 2004, p. 656.

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1964, t. III, p. 10.

[6] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Esthétique*, III, París, Aubier, 1944, p. 114, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, París, Vrin, 1979, p. 197.

[7] Gheorghe Ceausescu, "Un *topos* de la littérature antique: l'éternelle guerre entre l'Europe et l'Asie", *Latomus*, 50, 1991, pp. 327-341; *L'Europa nel mondo antico*, bajo la dirección de M. Sordi, Milán, 1986; Jean Baptiste Duroselle, *L'idée de Europe dans l'histoire*, París, Denoël, 1965.

[8] Thucydide, I, 3, 3. Sólo los Carios son calificados como "barbarófonos".

Vemos claramente que en la "Europa" tomada y trabajada en y por la confrontación con Asia, y así recibida y trabajada por los Modernos, no se toma en cuenta sus orígenes ni su prehistoria. Anunciando su voluntad de construir su futuro santuario de Delfos, Apolo declara: "tengo la intención de construir aquí un templo magnífico, oráculo para los hombres que sin cesar me consultan, ellos conducirán a mis altares perfectas hecatombes –aquellos que habiten el pasto del Peloponeso, como aquellos de Europa y de las islas rodeadas de olas; a todos quiero hacer de su conocimiento mi voluntad infalible: dar mis sentencias en un rico santuario"–.[9] Europa aquí sería sólo la Grecia continental. Desde el punto de vista de la etimología del nombre, se ha propuesto un acercamiento con *eurus* (tierra larga), en tanto que Asia podría reenviar al hitita *assus* (tierra buena).[10] ¿Cómo se habría pasado de este apelativo regional a la designación de todo un continente?

"Yo no me puedo explicar –declaraba Herodoto– en qué momento, siendo una la tierra, recibió denominaciones distintas, sacadas de nombres de mujeres: [Asia, Libia y Europa]

> [...] Para Europa –añade–, incluso si nadie sabe si está rodeada de agua, estamos sin luces sobre el origen de su nombre [...] a menos que digamos que el país recibió el nombre de la tiria Europa. [...] pero es cierto que esta Europa era originaria de Asia, y que ella no vino nunca a este país que los griegos denominaban Europa; ella llegó de Fenicia a Creta, y de Creta se fue a Licia.[11]

¿Cómo una asiática habría podido dar nombre a Europa, sin incluso haber puesto su pie en ella?, ¿por qué se pasó de una bipartición a una tripartición del mundo, incluso si Herodoto está seguro de que, "en el sentido de longitud, Europa se extiende a todo lo largo de las otras partes?" ¿Es una manera de decir que, desde el punto de vista del tamaño, ella equivalía a dos de las otras, como si la tripartición retuviera todavía algo de la bipartición anterior? Desgraciadamente, Herodoto ya no se pregunta más y deja a su lector con uno de sus frecuentes, "¡Y sí, hay bastantes más tierras al norte!

[9] *Hymne homérique à Apollon*, 290-291. Se ignora la fecha de su composición: ¿VII a. C. para la primera parte, VI para la segunda?

[10] Para Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, la etimología de la palabra es desconocida. Entre las hipótesis contempladas se ha propuesto *eurus* (larga) y *ôps* (cara), o *eurôpos* (tenebroso, de ahí lo occidental) o incluso un compuesto griego y semítico, C. Milani, "Note etimologiche su Eurôpê", en *L'Europa nel mondo antico*, pp. 3-11; David Asheri, *Erodoto, Le Storie iv*, Milán, Fondation L. Valla, 1992, pp. 268-269.

[11] Herodoto, 4, 45. Notamos que para él Creta no era parte de Europa. En lo que respecta al tamaño de Europa, Herodoto es afirmativo: "Sabemos que en el sentido de su tamaño, Europa se extiende a lo largo de las dos otras partes".

La Europa polémica

Regresamos a esta Europa *polémica* de los griegos, que va a ser también una Europa *política*. Las guerras médicas fueron, seguramente, el catalizador de la instauración de la oposición entre griegos y bárbaros. Sin embargo, ¿cuál va a ser, en total, la diferencia esencial entre unos y otros? Los griegos viven en ciudades y los bárbaros no: unos son "libres" y los otros están sometidos a su amo; ya que, explica Herodoto, son incapaces de tener un régimen más libre y siempre dependen de reyes. Desde la primera fase de las *Historias*, los bárbaros están ahí, formando una pareja antónima con los griegos: "Herodoto de Turios expone aquí sus investigaciones para impedir que eso que los hombres hicieron se borre de la memoria y que grandes maravillas y hazañas hechas tanto por los bárbaros como por los griegos, no cesen de ser renombradas; en particular, aquello que fue la causa de que griegos y bárbaros entraran en guerra unos contra los otros". De aquí se sigue que esta clasificación es fuertemente asimétrica, concebida por y para todos los griegos, y no es manejable más que por ellos. Antes de que ella se vuelva toda una frase hecha –"los griegos y los bárbaros" significaba todo el mundo–, las guerras médicas le dan una significación precisa al dotar al antónimo de un rostro, el persa, y asignándole un territorio, Asia, que se dice que reivindican como el suyo.[12]

En los *Persas*, la tragedia de Esquilo actuada en 472, la reina Atosa cuenta su sueño: "Dos mujeres bien vestidas aparecieron frente a mis ojos, una vestida al estilo persa, la otra al estilo dorio [...] aunque hermanas de sangre, ellas vivían en dos patrias, a una le había favorecido la suerte al darle la tierra griega, a la otra se le dio la tierra bárbara [...] Mi hijo buscaba encargarse de ellas: una lo permitió, la otra pataleó y rompió el yugo en dos". El sentido figurado de la imagen de dos hermanas enemigas, la doria y la persa, hace que la oposición de Europa y de Asia coincida con la del griego y la del bárbaro, al punto de que esta visión será proyectada sobre la guerra de Troya, haciendo aparecer retrospectivamente a los troyanos como asiáticos y bárbaros. "Los persas se consideran a sí mismos oriundos de Asia, incluidos todos los pueblos bárbaros que la habitan; y consideran a Europa y al mundo griego como un país aparte".[13] Esta frase apunta a expresar la visión persa del mundo,

[12] François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996, pp. 90-92. [Publicado en español por el FCE. N. de la Tr.].

[13] Herodoto, 1, 4. Cuál es el valor exacto de este "y": *tên Europên kai to Hellênikon*? ¿Inclusión del segundo en el primero o mejor dicho casi equivalencia de los dos? Europa, ¿es decir "lo griego"?, mientras que el primer miembro de la frase hecha "Asia y los pueblos bárbaros que la habitan", a Asia responde entonces Europa, y los pueblos bárbaros, le *to Hellênikon*. Queda entonces el problema del estatuto de los griegos de Asia.

y acaba por cerrar un desarrollo sobre los orígenes de la enemistad entre griegos y bárbaros, que fue puesta en labios de los "sabios" persas por Herodoto. Todo comenzó hace ya mucho tiempo, con el rapto de la argivia Io por los fenicios, al cual respondió, de parte del lado griego, el rapto de Europa, hija del rey de Tiro (luego entonces una mujer de Asia). Los griegos retomaron después la iniciativa, secuestrando a Medea, hija del rey de Cólquida. Paris replicó, raptando a Helena. Los griegos respondieron entonces con una guerra; fueron "los primeros en llevar la guerra a Asia", hasta derrocar el poderío de Príamo.[14] Ése es todo el movimiento de la historia que no ha dejado de jugarse entre esos dos polos que son Asia y Europa.

La lección es, por lo tanto, más explícita que en las *Historias*, en cuanto se alcanza el castigo de Artajerjes. Este persa, gobernante de Sestos, fue crucificado por los griegos en el mismo lugar donde había llegado el puente lanzado por Jerjes desde una orilla a la otra del estrecho. ¿Por qué ahí? Porque fue ahí donde el rey, al poner un pie en Europa, había "salido" de su dominio asiático. ¿Por qué ese sacrificio expiatorio, precisamente en ese lugar? Artajerjes era un "impío", pues se había apropiado, de manera fraudulenta, de los bienes del santuario de Protesilao. Sin embargo, ¿quién era Protesilao? Un héroe, el primer muerto de la guerra de Troya, caído justo en el momento mismo cuando saltaba de su barco sobre el río troyano. La muerte de Artajerjes responde exactamente a la de Protesilao: hay dos muertos en el "umbral". Esta respuesta muy diferida pone un fin simbólico al ciclo de enfrentamientos entre los griegos y los bárbaros, entre Asia y Europa.

Los contornos de esta Europa *polémica* coinciden y coincidirán con la extensión de Grecia o, mejor dicho, del *to Hellênikon*, entendido como la identidad griega. En efecto, sobre esta división del mundo, en el siglo IV, Isócrates funda su interpretación de la historia griega desde sus comienzos y con ello su programa político. La guerra de Troya, escribe, en su *Elogio de Helena*, es la "causa del hecho de que nosotros no nos hayamos vuelto esclavos de los bárbaros [...] Vemos a los griegos unidos gracias a ella y, con un solo sentimiento, organizar un ejército común contra los bárbaros, y a Europa levantar por primera vez un trofeo de victoria sobre Asia".[15] Me atrevo a decir que ya es Hegel o, mejor dicho, Hegel mismo quien no hace sino traducir a Isócrates. Además, esta victoria es presentada por Isócrates como punto de inflexión (*metabolê*) de la historia. Hasta entonces, los bárbaros emigraban hacia Grecia para volverse jefes de sus ciudades: tal como Dánao, el egipcio,

[14] Marek Wecowski, "The Hedgehog and the Fox: Form and Meaning in the Prologue of Herodotus", en *Journal of Hellenic Studies*, 124, 2004, pp. 143-164.

[15] Isócrates, *Éloge d'Hélène*, pp. 67-68.

de Argos, o Cadmo, el tirio, de Tebas. Desde entonces, es el movimiento inverso el que prevaleció: los griegos comenzaron a emigrar, a su vez, conquistando las ciudades y grandes territorios de los bárbaros.

En un primer momento se jugaba ahí la plena identificación de Europa con Grecia; los límites de *to Hellênikon* iban a la par con Grecia, exclusivamente. Pero, frente a la paz de Antálcidas (387 a. C.) que reafirma los derechos del gran rey sobre toda Asia, Isócrates se hizo promotor de una definición más amplia, más dinámica y más ofensiva de Grecia y luego de Europa, ya que ella debe incluir a Macedonia y apunta a legitimar una invasión europea a Asia.[16] La división entre Asia y Europa se reafirmó, pero también se impugnó en nombre de la superioridad de los griegos sobre los bárbaros. "Ved cómo es vergonzoso dejar a Asia más feliz que Europa y a los bárbaros más ricos que a los griegos", repite Isócrates a Filipo para convencerlo de su derecho de pasar a Asia y no dejar a los griegos de Asia bajo la autoridad del rey.[17] Con Alejandro, conquistando Asia, pero presentado como aquel que venía a unir a ésta y Europa, la apuesta se desvía sobre la *oikoumène* entera; ya no se tratará, de ahí en adelante, de la preservación de *to Hellênikon* (como identidad griega restringida), sino de la difusión del *hellenismos* (como identidad cultural más amplia).[18]

EUROPA Y EL CLIMA

La división de Europa y de Asia encontró también un apoyo en las teorías climáticas que conjugaron astronomía, meteorología y medicina. Al aportar los conceptos y un modo de razonamiento, ellas confieren al conjunto un giro más científico. El tratado hipocrático *Sur les airs, les eaux et les lieux* es, en este sentido, un texto capital. Como manual médico, debía permitir al galeno itinerante orientarse y adquirir rápidamente el saber (ligado al ambiente) del que tenía necesidad cuando llegaba a una ciudad que todavía no conocía. En la primera parte se subrayan los efectos del ambiente sobre el estado de salud de una población determinada, ligando los efectos de las estaciones y de sus cambios (aunque también la exposición a los vientos y a la calidad de las aguas). Estas variantes climáticas están directamente en

[16] Arnaldo Momigliano, "L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli Isocratei", en *Sesto Contributo alla storai degli studi classici*, Roma, 1980, pp. 89-101.

[17] Isócrates, *Phillipe*, 132.

[18] F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse*, *op. cit.*, pp. 162-167; Claude Mossé, *Alexandre. La destinée d'un mythe*, París, Payot, 2001; Johann Gustav Droysen, *Histoire de l'hellénisme*, ed. íntegra, prefacio de P. Payen, Grenoble, Jérôme Millon, 2005, vol. 1, p. 335, vol. 2, p. 1208.

relación con los humores internos del organismo, en los cuales la justa mezcla produce la salud.

La segunda parte (desgraciadamente incompleta) procede de una generalización de la teoría climática local a escala de la *oikoumène*. La aplicación de la noción de cambio va a permitir dar cuenta del hecho de que "Europa y Asia difieran de todo a todo, y en particular de eso que es la morfología de los pueblos que habitan estos dos continentes". En Asia, en efecto, la ausencia de cambios climáticos violentos dan una población blanda, poco viril, poco guerrera y dedicada al placer, aunque con una contraparte: todo es más bello y más grande, y los productos del suelo son mejores. Pero detrás de esta Asia, de la que alabamos la excelencia de sus productos, hay que entender primero y, sobre todo, a Jonia; país entre dos, país mezcla, situado "a la mitad" de las salidas estival e invernal del Sol: ella es como una primavera constante. Asia, sin embargo, no es uniforme, pero los cambios están más presentes, son más brutales, más frecuentes que en Europa. El tratado, que se detiene ampliamente en los escitas, no dará por desgracia una descripción completa de Europa (¿cuáles son sus límites?), pero retomará y generalizará su criterio de cambio de estaciones. Valora Asia y Europa, pero también el interior mismo de Europa, donde explica la diversidad de tipos físicos (más grande que en Asia).

El clima no puede, sin embargo, dar cuenta de todo. Si los asiáticos se caracterizan por ser "débiles" es por la ausencia de cambios climáticos marcados, pero también por efecto de sus costumbres (*nomoi*): la mayor parte está gobernada por reyes. Eso es signo seguro, siguiendo los señalamientos de Herodoto, de que son bárbaros. De manera simétrica, esta intervención de *nomos* es indispensable para explicar que los griegos de Jonia no son "débiles", ya que ellos no están sometidos a reyes. Sin embargo, Herodoto, nativo de Halicarnaso (ciudad de origen dorio, es verdad) no dudará de tomar parte en la opinión de los soberanos persas sobre "las buenas disposiciones serviles" de los jonios.[19]

La explicación del clima será retomada luego, evidentemente por Aristóteles y, más tarde, por Estrabón, y por muchos más, hasta los Modernos, Montesquieu sobre todo. Lo interesante no es tanto el hecho mismo de retomarla sino de los desplazamientos operados.

> Las naciones situadas en las regiones frías, nota Aristóteles, y particularmente las naciones europeas, están llenas de valentía, pero les falta, no obstante, inteligencia y habilidad técnica; por ello, aunque estas naciones vivan relativamente libres, son incapaces de organizarse y no pueden ejercer la supremacía sobre sus

[19] Herodoto, 4, 142.

vecinos. Al contrario, las naciones asiáticas son inteligentes y de espíritu inventivo, pero no tienen nada de valentía, y por eso viven en una sujeción y en un esclavismo continuo. Pero la raza (*genos*) de los helenos, al ocupar una posición geográfica intermedia (*meseuei*), participa de manera semejante de las cualidades de los dos grupos de naciones precedentes, ya que es valiente e inteligente; ésa es la razón por la cual lleva una existencia libre, bajo excelentes instituciones políticas, e incluso es capaz de gobernar el mundo entero, si alcanza la unidad de constitución.[20]

Si el eco del tratado hipocrático no es dudoso, señalamos un claro alargamiento del marco interpretativo. Esto no es sólo un efecto para Jonia (la Grecia de Asia) que está en una posición intermedia, sino para el conjunto de la "raza" (*genos*) de los helenos, que se ve como colocada a una misma distancia tanto de Asia como de Europa. Los griegos pueden ser valientes *e* inteligentes, vivir libres bajo excelentes instituciones y no en la sujeción, e incluso mandar sobre los otros, mientras que las naciones europeas son incapaces de ello. Situado entre Asia y Europa, el *genos* de los griegos (Aristóteles no dice Grecia) acumula las cualidades de una y de la otra, anulando sus defectos respectivos. Helenocentrismo y ciencia van de la mano.

Estrabón, quien escribe en la época de Augusto (un griego de Asia) recurre a su vez a la misma base climática, pero aplicándola al conjunto de Europa, que ya no tiene problemas en identificarse, como antes, dentro de los límites exclusivos de la Grecia continental. La superioridad de Europa sobre los otros dos continentes se encontrará así "científicamente" establecida y explicada; presenta toda la gama de climas y de géneros de vida asociados a ellos.

Es por Europa por donde debemos comenzar, escribe, porque ella posee una gran variedad de formas, y por eso está mejor dotada naturalmente de hombres y regímenes políticos de valor, y por tal razón ha sido para el mundo la gran dispensadora de bienes que le eran propios; además ella es habitable en su totalidad, salvo la pequeña fracción inhabitada a consecuencia del frío [...] En el sector habitable, los países de clima riguroso o las regiones montañosas ofrecen, por naturaleza, condiciones de vida precaria; pero con una buena administración, incluso hasta los países miserables y las guaridas de bandoleros se vuelven civilizados (*hêmerountai*). Los griegos, por ejemplo, habitan un país de montañas y piedras, y han sabido vivir *bien* (*kalôs*) gracias a su aptitud para la *vida en ciudades*, al dominio de las artes y a su conocimiento, en general, de todo lo que concierne al arte de vivir.

[20] Aristóteles, *Politique*, 7, 7, 1327, b 20-33; M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Turín, Boringheri, 1988, pp. 99-127.

> Los romanos [...] al apoderarse de numerosos pueblos, de hecho los países que ocupan no eran naturalmente civilizados, eran violentos, carentes de puertos o habitaban lugares helados o duros de ocupar por cualquier otra razón; ellos crearon lazos que no existían antes y enseñaron a estas poblaciones salvajes la *vida en las ciudades*. Toda la parte de Europa que es plana y goza de un clima templado (*eukratos*) fue naturalmente llevada hacia tal modo de vida: en un país feliz, todo conduce a la paz, mientras que en un país miserable todo conduce a la guerra y a la furia masculina. Pero los pueblos pueden darse servicios unos a otros: unos ofrecen la seguridad de sus armas, los otros la de sus cosechas, de sus conocimientos técnicos o de su formación moral. Desde luego, ellos pueden también hacerse daño unos a otros, si no se ayudan; sin duda, aquellos que poseen las armas lo harán a la fuerza a menos que sean vencidos por el número. Sin embargo, se ve que, bajo esta relación, también este continente está naturalmente bien dotado, ya que está enteramente compuesto por un mosaico de planicies y montañas, de tal suerte que por todos lados coexisten las predisposiciones *a cultivar la tierra y a vivir en ciudades* y también a hacer la guerra. Como es el primer elemento el que domina, aquel que lleva a la paz, ella reina sobre todo el conjunto. A todo esto se debe añadir, además, la acción de los pueblos dominantes, primero los griegos, luego los macedonios y después los romanos. Así, tanto para la paz como para la guerra, no se puede ser más *autosuficiente* (*autarkestatê*) que Europa: ella posee una reserva inagotable de hombres para combatir, para trabajar la tierra y para administrar las ciudades. Otra de sus superioridades es que produce los mejores frutos y aquellos que son indispensables para la existencia, así como todos los minerales útiles; no tiene que importar del exterior más que perfumes y piedras de gran valor, cuya privación o abundancia no añade nada a la felicidad de nuestra vida. Europa nutre en igual cantidad a sus rebaños, pero poco a las bestias salvajes. Tal es, desde un punto de vista general la naturaleza de ese continente.[21]

Para Estrabón, Europa comienza en las columnas de Hércules, llega hasta el Tanais (el Don) al este y abarca al norte del Istros (el Danubio), el país de los sármatas. Más interesante es que englobado por una sola mirada, este espacio europeo es presentado como el territorio de una sola ciudad, definida como "autosuficiente en el grado más alto". En efecto, Estrabón no sostiene explícitamente que Europa forme una ciudad, sino que la clara utilización del concepto de autarquía, pivote de la definición de la ciudad clásica de Aristóteles, delinea, de manera implícita al menos, la posibilidad.[22] Si el vocabulario tiene una consonancia aristotélica, la disonancia con Aristóteles es, sin embargo, profunda; para él, el Peloponeso, incluso rodeado de una muralla única, no habría podido ser considerado como formado por una *polis*.[23]

[21] Estrabón, 2, 5, 26 (trad. G. Aujac ligeramente modificada; las cursivas son nuestras).
[22] Aristóteles, *Politique*, i, 1252 b 8.
[23] *Ibid.*, III, 3, 1276 a 24-30.

¡Entonces Europa! En todo caso, en ese espacio donde la variedad puede conjugarse como complementariedad, donde la paz puede llevar a la guerra, las obligaciones y los defectos de la naturaleza pueden ser corregidos por el aprendizaje de un modo de vida "política". El *nomos* puede (con necesidad por fuerza) corregir la *phusis*.

Instalados en un país de montaña, los griegos supieron hacer, primero por cuenta propia, ese trabajo "político" que armonizó civilización, civilidad y ciudadanía. Pero en el marco histórico esbozado por Estrabón, ellos ya no son únicamente más que los ocupantes de un cantón de Europa y la sola expresión de un momento. En efecto, a los griegos les sucedieron los macedonios, luego los romanos que son, de ahí en adelante, los instructores fuertes de la civilización. Entre Europa y el nombre de Roma se enlazan así los intercambios. ¿No es para terminar Roma la ciudad única, que Estrabón presenta en una filigrana esta imagen unificada del espacio europeo? Como si Europa fuera el territorio de una *polis* que tuviera por nombre Roma. La centralidad de Roma es producida según una lógica del pensamiento griego. Pero esta manera de traducir *en griego* la visión romana de esta centralidad es, al mismo tiempo, una forma de traicionar la definición griega de eso que es una ciudad. Así, este elogio de Europa es, en el fondo, un modo de alabar a Roma.

¿Lógica griega? *Europa* es, seguramente, más un concepto griego que romano. Primero es una manera de designar una parte de la Grecia continental, que tiene más extensión y más peso como antónimo de Asia. Europa polémica y política en un mundo dividido en dos. E incluso, cuando la división de la tierra en tres continentes se vuelva común, la división Europa-Asia permanecerá como ruptura principal durante mucho tiempo. Por el contrario, Roma tuvo muy pronto el mundo como su horizonte.[24] En su ideología, el Imperio romano se concibe sin necesidad de tener otras fronteras más que las mismas de la *oikoumène*. A partir de 76-75 a. C. un globo figura sobre las monedas republicanas. Pompeyo, en ocasión de su triunfo en 61 a. C. anunciaba haber "echado el imperio de Roma hasta los límites de la tierra", y Augusto, en sus *Res Gestae*, proclamará "haber sometido el mundo al imperio de Roma".[25] El mismo Pompeyo se había jactado de haber recibido Asia (Asia menor) como "provincia frontera", y de haber hecho de ella el "centro" del Imperio –claro indicio de que el poderío romano ignoraba las antiguas divisiones: Asia es una provincia, primero provincia frontera, que a fin de

[24] Jean-Louis Ferrary, "L'empire romain, l'*oikoumène* et l'Europe", en *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, París, Beauchesne, 1992, pp. 39-54.

[25] Claude Nicolet, *L'inventaire du monde*, París, Fayard, 1988, pp. 46-48.

cuentas queda integrada al Imperio–. Los únicos adversarios de Roma, los partos, luego los sasánidas, pretendían acantonar a los romanos en Europa, reclamando un regreso a las fronteras del imperio de Darío.[26]

El espacio romano es, en sentido propio, el espacio de Roma. Hablando geográficamente, Europa no es un límite significativo y la relación entre la *Urbs* y Europa no es de orden metonímico. Al contrario, pertinentes y frecuentes han sido las variaciones sobre la villa y el mundo (*Urbs/orbis*). Ahí está la bella metonimia. Está la villa y está el mundo, la villa convertida en la dueña del mundo y, finalmente, la villa que, en sentido recto, no tiene otros límites que los del mismo mundo. El territorio de la primera es, por decirlo así, coextensivo al espacio del segundo: "*Romanae spatium est Urbis et orbis idem*", como lo escribió Ovidio al dirigirse al dios Término.[27]

Si, políticamente, los romanos no hicieron gran caso de la vieja partición de Europa y Asia, culturalmente, en la misma Roma, ellos la reactivaron a su manera. Hicieron, incluso, pasar la frontera a la mitad de "Grecia", distinguiendo una "buena" o una "verdadera" Grecia, de otra pervertida y degenerada, aquella precisamente que denuncia Juvenal a finales del siglo I: "Yo no puedo tolerar una Roma griega. Más aún, ¿qué es lo que representa el elemento propiamente aqueo [de Grecia continental] en esta mezcla? Hubo buenos tiempos cuando el río de Siria, el Orontes, se derramaba en el Tíber transportando la lengua, las costumbres de esta comarca, el arpa de cuerdas oblicuas, los músicos que tocaban la flauta, las panderetas exóticas y las muchachas cuya consigna era acechar al cliente cerca del circo".[28] Los griegos de Asia ya no son del todo griegos, son sólo asiáticos, como los caracterizaba el tratado hipocrático, presas de la molicie y abandonados al placer. En cuanto a la auténtica Grecia, la de Atenas y la de Esparta de antaño, hace mucho tiempo que ya no existe. Ya sólo se pueden pisar sus ruinas.

2. DEMOCRACIA

Democracia: la palabra es griega y es portadora, desde hace 2 500 años, de una idea radicalmente nueva en la historia de las sociedades humanas –tan nueva que la Constitución francesa proclama que el principio de la República es "el gobierno del pueblo por el pueblo y para el pueblo"–. Pero, ¿qué significaba en griego y en Grecia?

[26] J.-L. Ferrary, art. cit., p. 43; Pierre Vidal-Naquet, "Flavius Arrien entre deux mondes", en Arrien, *Histoire d'Alexandre*, trad. fr., París, Minuit, 1984, pp. 311-330.

[27] Ovidio, *Faste*, II, 684; C. Nicolet, *L'inventaire*, *op. cit.*, pp. 126-127.

[28] Juvenal, *Satire*, III, 60 ss.

Poder del pueblo, seguramente. Pero la palabra *dèmos* podía designar, a la vez, el cuerpo cívico en su conjunto y la gente. Seguro que esta última acepción es la que han reunido, constantemente, los adversarios del régimen: democracia, gobierno de la gente y para la gente, a la cual ellos nombraban también como los "villanos" o los "pobres". En cuanto a *kratos*, la segunda parte de la palabra no dice nada. Es el poder, pero también la dominación, en la medida en que aquel que tiene el *kratos* domina: está por arriba. De ahí la idea de que la palabra, así formada, puede haber tenido primero una designación peyorativa, algún mote, antes de ser tomada positivamente. Nicole Loraux acababa de ver en esta "negación" de *kratos*, en esa "palabra callada", el rostro de una ciudad presentada en el fondo como pacífica, el indicio o incluso la prueba de que el conflicto era, en realidad, connatural a la política. Y ella se dedicó a articular, sin borrar del todo sus discordancias, la ciudad dividida con la ciudad pacífica; lo que ella denominaba "inscribir" la ciudad en el conflicto o "repolitizarla".[29]

La historia

La democracia se inventó en Atenas o, para retomar la frase del historiador Moses Finley, en su libro *Democracia antigua y democracia moderna*, los atenienses descubrieron la democracia como Cristóbal Colón descubrió América.[30] Sería una manera de decir que ellos no fueron quizá los primeros, y seguramente no los únicos, pero de ayer hasta hoy el nombre de Atenas ha sido identificado con el de la democracia. Modelo, instigación –ya que eso que una vez había sido posible podría serlo de nuevo–, pero también durante largo tiempo su antítesis, puesto que Atenas fue, lo hemos visto ya, todo esto en el curso de los siglos. Así, en Francia, contra el llamado "excesivo" ejemplo de las antiguas repúblicas por los revolucionarios, los liberales plantearon, poco después, una diferencia de principio entre la libertad de los Antiguos y la de los Modernos, y sostuvieron que en la ciudad antigua el Estado era todo y el individuo nada; mientras que en Inglaterra, desde Georges Grote, el autor de la primera gran historia de Grecia, se puede ver a una Atenas como una verdadera democracia liberal, cuidadosa de las libertades individuales.

[29] Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire de Athènes*, París, Payot, 1997, pp. 41-58.

[30] Moses Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., París, Payot, 1976; Claude Mossé, *Périclès. L'inventeur de la démocratie*, París, Payot, 2005; John Dunn, *Setting the People Free. The Story of Democracy*, Londres, Atlantic Books, 2005, pp. 7-14.

Sin embargo, la historia de Atenas no había sido, y dista mucho de serlo, democrática. Primero hubo un antes y un después. Clístenes, un aristócrata, fue quien "estableció la democracia", en 507 a. C. Lo hizo en un contexto de lucha por el poder, después de la expulsión de la familia de Pisístrato, los tiranos (antes de ser un término peyorativo, primero significó el poder de uno solo) habían dirigido Atenas durante el medio siglo precedente. Y fueron los macedonios quienes dirigieron la mirada al término en 322, al instaurar un régimen oligárquico. Comienza entonces el tiempo de las monarquías, muy pronto seguido de la conquista y largo dominio de Roma (donde la democracia no estuvo nunca a la orden del día). Fue entonces cuando finalizó la democracia: había durado apenas dos siglos. Pero, ¿qué edad tienen nuestras democracias, comprendidas aquellas que se piensan complacidas con el título de "viejas" democracias?

Durante este tiempo, Atenas fue la ciudad más activa en todos los planos; muy pronto fue la más poderosa, la más rica, pero también la más conquistadora de todo el mundo griego. Herodoto relaciona explícitamente esta prosperidad con los beneficios de la "libertad", porque en adelante los atenienses trabajaron para ellos mismos y no más para un "amo". De hecho entre el fin de las guerras médicas (480) y la guerra del Peloponeso (431), Atenas adquirió un imperio, fuente de grandes y sustanciales rentas, tanto para la ciudad como para todos sus habitantes. Democracia y paz no sostenían, en efecto, ninguna afinidad particular o, inversamente, imperialismo y régimen democrático hacían una buena pareja.

En el curso de este mismo periodo, la historia al interior de Atenas estuvo marcada de crisis más o menos graves. Impugnada y amenazada, la democracia fue una creación continua. La del siglo IV difiere sensiblemente de la del siglo V. La soberanía popular sería sustituida, retomando el título de un estudio reciente, por la soberanía de la ley.[31] La institucionalización se llevó a cabo improvisando. Pero los adversarios del régimen (la mayoría de los aristócratas), partidarios de un régimen oligárquico, no fueron nunca desarmados. En 462, Efialtés, el jefe de los demócratas, fue asesinado. En el contexto de la guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta, el régimen democrático fue abrogado dos veces. Por algunos meses, en 411, la Asamblea del pueblo votó por la abolición de la democracia; luego, en 404, con la derrota y ayuda de los espartanos, los oligarcas atenienses instauraron el régimen conocido como de los "Treinta tiranos", por el nombre de la comisión (de los Treinta) que ejercían el poder. Pero los demócratas que habían huido de la ciudad no tardaron en organizar la resistencia. Desafiaron a los oligarcas y volvieron a entrar vencedores a Atenas. Restablecida en

[31] Martin Oswald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley, California University Press, 1986.

403, la democracia fue acompañada de la proclamación de una amnistía, por cierto, la primera que se conoce. Cada ciudadano debió prestar juramento de "no recordar las desgracias", decretando este "Olvido del no olvido", como lo denominó Nicole Loraux. La ciudad, de hecho cada ciudadano, se comprometió a una reconciliación que borraba las muertes y las proscripciones, y que hacía creer como si no hubiera habido una ruptura; esto llevaba a pensar la ciudad como una e indivisible, tanto ayer como ahora;[32] todo esto bajo pena de perjurio. De ahí la fuerza, a partir de ese momento, del *topos* del elogio de Atenas, pasaje obligado, en el fondo del cual ronda probablemente este olvido refundador.

Estos años turbulentos conocieron, sin embargo, un epílogo trágico. En 399 Sócrates, acusado de corromper a la juventud, fue condenado a muerte por el tribunal del pueblo. Desacreditando todas las opiniones (*doxai*) y haciendo aparecer sus inconsecuencias, Sócrates parece jugar el juego de la democracia que es, fundamentalmente, exposición y confrontación de opiniones, pero va mucho más lejos todavía, pues se ataca a la *doxa* misma. Tú crees saber, pero en realidad, tú no sabes; yo tampoco sé, pero precisamente porque sé que yo no sé puedo tomarte en flagrante delito de no saber. Ya sea a nombre de un no-saber, de un verdadero saber o, para terminar, de un saber absoluto, esta posición vuelve a excluirse del espacio común del *agora*. Crítico constante del régimen democrático, Platón hizo de esa muerte el punto de referencia de su reflexión. A partir del combate contra la *doxa*, orientó la filosofía hacia la búsqueda de una verdad absoluta y eterna. Más allá de sí mismo, el espectro de Sócrates rondó durante mucho tiempo la filosofía occidental.

Después de todo esto, el siglo IV se puso a celebrar el aniversario del regreso de la democracia y rindió culto a la diosa *Dēmokratia*. Contra y más allá de la democracia del siglo V, denunciada de ahí en adelante como "excesiva" o "radical", los hombres políticos demandan una "Constitución de los ancestros", desde luego ficticia, que había que reencontrar y restablecer. En esos años de recurrir al pasado, Solón, el reformador del siglo VI a. C., el hombre de la ley escrita "igualmente" para el rico y el pobre (y no Clístenes, juzgado muy "demócrata"), se vuelve el "padre" de una democracia pacificada y mesurada, objeto de consenso donde los moderados podían encontrarse. La democracia no había salido toda armada de la cabeza de Solón, pues además nunca había sido demócrata (y, por cierto, ¡tampoco ninguno de sus contemporáneos!). Esta genealogía de la democracia o esta manera "olvidadiza" de escribir su historia amerita mucho más análisis por parte de los Modernos que la heredaron. Ella contribuyó, entre otras cosas, a nutrir el mito del legislador tan poderoso, ya lo hemos visto en el siglo XVIII, y tan activo todavía en

[32] Nicole Loraux, *La cité divisée*, *op. cit.*, pp. 146, 172, 256-277.

el momento de la Revolución francesa, incluso si uno se vuelve, en ese momento, más hacia Licurgo (el mítico legislador de Esparta), que hacia Solón, ya que la democracia ateniense no tenía entonces buena fama. Pierre-Charles Lévesque será uno de los primeros en hacerse heraldo de Solón.

Teoría y práctica

Partamos de un asombro. En conjunto, la democracia ha dejado pensar y hablar a sus adversarios. Demóstenes señalaba que en Atenas se era libre de elogiar la Constitución espartana, mientras que en Esparta sólo se podía alabar a la Constitución espartana.[33] Esta libertad de palabra marcaba la diferencia entre la democracia y la oligarquía. Pero esta democracia, ¿qué ha dicho sobre ella misma? En verdad, muy poca cosa.[34] No podemos citar ninguna exposición sistemática escrita por los líderes de la democracia, como si ellos hubieran estado muy comprometidos en la acción política y en el combate cotidiano, para no haber tenido el tiempo de teorizar sus experiencias o refutar a sus detractores, o como si las leyes y los decretos que escribieron e hicieron votar, fueran su única escritura política. Estas palabras (*logoi*) eran también los actos (*erga*) que se bastaban por sí mismos. Así, sobre Pericles, cuyo nombre ha simbolizado la época de oro de la democracia, no poseemos la más mínima obra, incluso ni un discurso (salvo, naturalmente los que le pone en su boca Tucídides, en particular la Oración fúnebre). Se puede, sin embargo, aprender mucho en los numerosos escritos de todos aquellos que critican el régimen. Existen, no obstante, algunos textos que ponen en práctica, más bien en relato, las ideas-fuerza de la democracia, en particular sus primeras formulaciones, pero en obras que no son tratados políticos ni mucho menos manuales de derecho constitucional.

Antes de desaparecer, Polícrates, el tirano de Samos, nos dice Herodoto, había confiado el poder a uno de sus fieles. Este último, queriendo mostrarse como el "más justo" de los hombres, convocó a una asamblea de ciudadanos y declaró que no deseaba mandar sobre hombres que eran sus "iguales". Tan pronto lo dijo, lo hizo: "poner el poder en el centro", y proclamó la "isonomía", la igualdad de todos delante de la ley, así como una igual división de los derechos políticos. Y termina su bella arenga reclamando para sí y para sus descendientes un buen número de privilegios. ¡Qué manera tan particular de establecer la igualdad!, pretendiendo siempre hacerse recono-

[33] Demóstenes, *Contre la loi de Leptine*, 105-108.

[34] Nicole Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de la oraison funèbre dans la cité classique*, París, La Haya, Mouton, 1981, pp. 176-182.

cer, en un mismo momento, con un estatus diferente. Este personaje debía ya saberlo desde antes, puesto que había sido, precisa Herodoto, ¡el escriba del tirano! Finalmente, Polícrates vuelve a su palacio, hace llamar a sus oponentes y los pone en prisión.[35]

Esta historia en forma de apólogo nos habla de otros aspectos. Primero, recuerda que la isonomía es un combate, y segundo, es el relato de una instauración fracasada. La isonomía no se decreta desde lo alto, no puede ser más que asunto de todos aquellos que, en oposición al régimen tiránico, llegan a reconocerse, juntos y cada uno, como "iguales": todos en posición de paridad, lo que implica jugar el juego hasta alcanzar la meta. Si el poder ya no es más la propiedad de uno solo, y si es verdaderamente puesto en el "centro", entonces ninguno se puede poner a un lado y exceptuarse del círculo que acaban de formar los ciudadanos. La isonomía no es (todavía) la democracia, pero constituye su núcleo. Con ella se instaura eso que va a ser el corazón político de la ciudad griega, este espacio público donde se deben regular "los asuntos comunes". En el siglo IV, Aristóteles definirá al ciudadano como aquel que, de turno en turno, le toca mandar y ser mandado.

Vayamos un paso más adelante. En otro pasaje famoso, Herodoto pone en escena, bajo la forma de un debate, la primera reflexión sobre los diferentes regímenes políticos y su sucesión: el poder de uno solo, el de algunos y el de muchos. Si la misma palabra "democracia" no se encuentra, uno de los protagonistas alaba la isonomía, especificándola como "poder del gran número".[36] ¿A quién reconoce esta isonomía-democracia? Todas las deliberaciones en la democracia son públicas, lo cual presupone un derecho igual de la palabra; las magistraturas se obtienen por sorteo y los magistrados se someten a una rendición de cuentas. Y concluye su alegato con esta fórmula en la que el griego hace resonar la extrañeza: "en la mayoría se encuentra el todo". Aquí está muy cerca el enunciado de esta regla de la mayoría, que sin ser evidente por sí misma, si faltara no habría democracia. En esta sociedad donde los individuos se presentan cara a cara, sin intermediarios, donde la democracia es directa, el todo y la mayoría no son abstracciones lejanas.

Voto y regla de la mayoría nuevamente, pero esta vez en el dominio de la justicia. La *Orestiada* de Esquilo, que se representa en Atenas en 458 a. C., pone en escena, de manera particularmente intensa, la instauración por Atenea de este procedimiento inédito y de un nuevo derecho. Para romper la maldición de una venganza sin fin y poner un término a la ley del talión, Orestes, vengador de su padre y asesino de su madre, será juzgado, como lo decidió Atenea,

[35] Herodoto, 3, 142-143.
[36] *Ibid.*, 80-82.

por un tribunal compuesto por los mejores ciudadanos, puesto que a los hombres les toca pronunciar "fallos justos". Al término de los debates Atenea vota en favor de Orestes y anuncia que una repartición igual de votos valdrá una absolución. El escrutinio da un número igual de votos a favor y en contra. Orestes, acto seguido, es absuelto.[37] De entrada ahí estamos en los límites de un caso particularmente difícil, sobredeterminado y escandaloso. Se entiende que juzgar es, de ahí en adelante, una tarea reconocida propia del ciudadano, y que proviene del procedimiento del voto.

Finalmente, el último texto viene a fundar la democracia en la razón. Con el mito del "contrato" político, que leemos en las palabras de Platón, el sofista Protágoras busca, en efecto, definir el lazo social. Sin una división igual entre todos los hombres de *Respeto* y de *Justicia*, las comunidades humanas no sabrían formarse, ni sobre todo durar. Protágoras es demócrata en eso de sostener que todos los hombres posen una aptitud idéntica para la vida política.[38] ¿Entre todos los hombres? Sin embargo, y lo sabemos bien, la democracia y, sobre todo, la ciudad como sistema político excluyen de la ciudadanía a los esclavos, a las mujeres y a los extranjeros. Ésos son sus límites. Si un mundo donde las mujeres ejercieran el poder era concebible, al menos en el teatro de Aristófanes, una ciudad sin esclavos era, al contrario, impensable.

Ni práctica ni conceptualmente la ciudad tenía vocación hacia lo universal; su democracia tampoco. Recordemos, sin embargo, que los oligarcas se quejan de que en Atenas nada permite distinguir socialmente a los esclavos y a los extranjeros de la gente del pueblo, tan maleducados unos como los otros.[39] Estos hechos son insuficientes para hacer de Atenas una ciudad abierta, pero son suficientes para no sostener que, desde siempre, democracia y exclusión de lo extranjero fueron y debieron estar ligadas. Ésta era, gritan algunos, la *fuerza* de la democracia antigua, y ésta debería ser el programa de una *democracia* moderna.

3. CIUDAD

La palabra viene del latín (*civitas*), pero la realidad es que primero fue la *polis* griega. De origen indoeuropeo la palabra *polis* corresponde al sánscrito *pur*-

[37] Esquilo, *Euménides*, 740-741.

[38] Platón, Protágoras, 322 c-d; Michel Narcy, "Quels modèles quelle politique, quels grecs?", en *Nos Grecs et leurs Modernes*, bajo la dirección de B. Cassin, París, Seuil, 1992, pp. 99-113.

[39] Pseudo-Xenophon, *Constitution des Athéniens*, 1-10; véase el análisis de Nicole Loraux, "La démocratie à l' épreuve de l'étranger (Athènes-París)", en *Né de la terre. Mythe et Politique à Athènes*, París, Seuil, 1996, pp. 190-216.

"ciudadela, fortaleza". Del lado griego, los lingüistas acercan la *polis* a *polus*, aunque la significación original podría haber sido "gente, comunidad reunida".[40]

Polis

Históricamente, la ciudad como forma política nueva y original se expande en Grecia en el curso del siglo VIII a. C. Entre los factores que la hicieron posible están: una revolución demográfica, una extensión de la agricultura y un aumento del número de propietarios de las tierras. Ella designa, entonces, a una comunidad políticamente independiente, dotada de un territorio "político", donde por primera vez –y la última hasta la época moderna– los campesinos (los propietarios) fueron reconocidos como ciudadanos por parte de toda la ciudad. El desarrollo de ésta es inseparable de un vasto movimiento de colonización, sobre todo en el perímetro del Mediterráneo.[41] Más allá de los textos, la arqueología ha mostrado que este territorio era también fundamentalmente religioso; así lo testimonian la presencia de santuarios que, entre centro y periferia, organizaban el espacio cívico.[42]

Si para los modernos Atenas (en lugar de Esparta y Roma) terminó por convertirse en el paradigma de la ciudad, no debemos olvidar que ella ocupa un lugar particular, tanto por su tamaño como por su régimen y su historia. En fin, si la edad de oro de la *polis* puede situarse entre el siglo VI y el IV a. C., la ciudad permanecerá como una forma política viva, marco de la vida, pero también marco mental y horizonte de pensamiento para los griegos convertidos en súbditos romanos desde hacía mucho tiempo. La lectura de los *Preceptos políticos* de Plutarco, dirigidos a un joven deseoso de hacer una carrera política a principios del siglo II de nuestra era, es suficiente para convencerse de ello.

La ciudad proviene de la evidencia. Entre los griegos y los otros (los bárbaros), la diferencia fundamental es política: unos descubren la vida en la ciudad, mientras que los otros nunca conocieron más que el despotismo de

[40] Sobre el sentido de la palabra véase Michel Casevitz, "Mon *astu*, sa *polis*", en *Ktêma*, 8, 1983, pp. 77-83; Mogens H. Hansen, *Polis et Cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, París, Les Belles Lettres, 2001, pp. 31-54, donde el autor no deja de confirmar "la existencia de penetrantes similitudes entre la *polis* Antigua y el Estado moderno", p. 24

[41] Anthony Snodgrass, *La Grèce archaïque*, París, Hachette, 1986; Annie Schnapp-Goubeillon, *Aux origines de la Grèce, xiiie-viiie siècles. La genèse du politique*, París, Les Belles Lettres, 2002.

[42] François de Polignac, *La Naissance de la cité*, París, La Découverte, 1995.

por un tribunal compuesto por los mejores ciudadanos, puesto que a los hombres les toca pronunciar "fallos justos". Al término de los debates Atenea vota en favor de Orestes y anuncia que una repartición igual de votos valdrá una absolución. El escrutinio da un número igual de votos a favor y en contra. Orestes, acto seguido, es absuelto.[37] De entrada ahí estamos en los límites de un caso particularmente difícil, sobredeterminado y escandaloso. Se entiende que juzgar es, de ahí en adelante, una tarea reconocida propia del ciudadano, y que proviene del procedimiento del voto.

Finalmente, el último texto viene a fundar la democracia en la razón. Con el mito del "contrato" político, que leemos en las palabras de Platón, el sofista Protágoras busca, en efecto, definir el lazo social. Sin una división igual entre todos los hombres de *Respeto* y de *Justicia*, las comunidades humanas no sabrían formarse, ni sobre todo durar. Protágoras es demócrata en eso de sostener que todos los hombres posen una aptitud idéntica para la vida política.[38] ¿Entre todos los hombres? Sin embargo, y lo sabemos bien, la democracia y, sobre todo, la ciudad como sistema político excluyen de la ciudadanía a los esclavos, a las mujeres y a los extranjeros. Ésos son sus límites. Si un mundo donde las mujeres ejercieran el poder era concebible, al menos en el teatro de Aristófanes, una ciudad sin esclavos era, al contrario, impensable.

Ni práctica ni conceptualmente la ciudad tenía vocación hacia lo universal; su democracia tampoco. Recordemos, sin embargo, que los oligarcas se quejan de que en Atenas nada permite distinguir socialmente a los esclavos y a los extranjeros de la gente del pueblo, tan maleducados unos como los otros.[39] Estos hechos son insuficientes para hacer de Atenas una ciudad abierta, pero son suficientes para no sostener que, desde siempre, democracia y exclusión de lo extranjero fueron y debieron estar ligadas. Ésta era, gritan algunos, la *fuerza* de la democracia antigua, y ésta debería ser el programa de una *democracia* moderna.

3. CIUDAD

La palabra viene del latín (*civitas*), pero la realidad es que primero fue la *polis* griega. De origen indoeuropeo la palabra *polis* corresponde al sánscrito *pur-*

[37] Esquilo, *Euménides*, 740-741.

[38] Platón, Protágoras, 322 c-d; Michel Narcy, "Quels modèles quelle politique, quels grecs?", en *Nos Grecs et leurs Modernes*, bajo la dirección de B. Cassin, París, Seuil, 1992, pp. 99-113.

[39] Pseudo-Xenophon, *Constitution des Athéniens*, 1-10; véase el análisis de Nicole Loraux, "La démocratie à l' épreuve de l'étranger (Athènes-París)", en *Né de la terre. Mythe et Politique à Athènes*, París, Seuil, 1996, pp. 190-216.

"ciudadela, fortaleza". Del lado griego, los lingüistas acercan la *polis* a *polus*, aunque la significación original podría haber sido "gente, comunidad reunida".[40]

POLIS

Históricamente, la ciudad como forma política nueva y original se expande en Grecia en el curso del siglo VIII a. C. Entre los factores que la hicieron posible están: una revolución demográfica, una extensión de la agricultura y un aumento del número de propietarios de las tierras. Ella designa, entonces, a una comunidad políticamente independiente, dotada de un territorio "político", donde por primera vez –y la última hasta la época moderna– los campesinos (los propietarios) fueron reconocidos como ciudadanos por parte de toda la ciudad. El desarrollo de ésta es inseparable de un vasto movimiento de colonización, sobre todo en el perímetro del Mediterráneo.[41] Más allá de los textos, la arqueología ha mostrado que este territorio era también fundamentalmente religioso; así lo testimonian la presencia de santuarios que, entre centro y periferia, organizaban el espacio cívico.[42]

Si para los modernos Atenas (en lugar de Esparta y Roma) terminó por convertirse en el paradigma de la ciudad, no debemos olvidar que ella ocupa un lugar particular, tanto por su tamaño como por su régimen y su historia. En fin, si la edad de oro de la *polis* puede situarse entre el siglo VI y el IV a. C., la ciudad permanecerá como una forma política viva, marco de la vida, pero también marco mental y horizonte de pensamiento para los griegos convertidos en súbditos romanos desde hacía mucho tiempo. La lectura de los *Preceptos políticos* de Plutarco, dirigidos a un joven deseoso de hacer una carrera política a principios del siglo II de nuestra era, es suficiente para convencerse de ello.

La ciudad proviene de la evidencia. Entre los griegos y los otros (los bárbaros), la diferencia fundamental es política: unos descubren la vida en la ciudad, mientras que los otros nunca conocieron más que el despotismo de

[40] Sobre el sentido de la palabra véase Michel Casevitz, "Mon *astu*, sa *polis*", en *Ktèma*, 8, 1983, pp. 77-83; Mogens H. Hansen, *Polis et Cité-État. Un concept antique et son équivalent moderne*, París, Les Belles Lettres, 2001, pp. 31-54, donde el autor no deja de confirmar "la existencia de penetrantes similitudes entre la *polis* Antigua y el Estado moderno", p. 24

[41] Anthony Snodgrass, *La Grèce archaïque*, París, Hachette, 1986; Annie Schnapp-Goubeillon, *Aux origines de la Grèce, XIIIe-VIIIe siècles. La genèse du politique*, París, Les Belles Lettres, 2002.

[42] François de Polignac, *La Naissance de la cité*, París, La Découverte, 1995.

la monarquía. Así Herodoto, cuyas *Historias* se organizan en torno a esta visión del mundo, puede a la vez reconocer la gran antigüedad y el saber de los egipcios y colocarlos igualmente del lado de los bárbaros, ya que ellos siempre fueron incapaces de vivir sin rey.

Al interior mismo del mundo griego, las *Historias* contaban, acabamos de ver, la instauración de la ciudad isonómica. El revertir la tiranía, que es el poder de uno solo, es exactamente "colocar el poder en el centro", haciéndolo pasar del palacio real al *agora*, para que ya no sea la propiedad de uno solo, sino que se vuelva de todos, del círculo de los iguales o de los pares (*homoioi*). Al secreto se le sustituye con el debate público, y a una palabra confiscada, con la libertad de palabra (*isêgoria*), en tanto que la violencia cede frente a la persuasión. La isonomía establece el reino de la ley, de suerte que todo, es decir, los ciudadanos, no sólo son iguales frente a la ley, sino igualmente legisladores. Jean-Pierre Vernant sabrá retomar todos estos signos y los organizará para diseñar su modelo de la ciudad.[43] Espacio circular y centrado que organiza las nociones de simetría, paridad, reversibilidad –el ciudadano se turna para ser gobernado y para gobernar–, la ciudad es liberada y circunscrita a un espacio común, donde son reglamentados públicamente los "asuntos en común", es decir, aquellos que comprenden a la vez "los asuntos de los dioses y los de los hombres", ya que las relaciones entre los dioses son y han sido siempre parte de los asuntos comunes y el *agora* nunca ha sido un espacio laico. Fustel de Coulanges construía su ciudad antigua, en tanto que Durkheim, a su vez, se interrogaba sobre el lugar de lo religioso, ambos tomando en cuenta ese punto. Además, este modelo isonómico va a servir a los griegos para pensar el mundo, así como para definir la salud como isonomía entre los elementos diversos, o para concebir la tierra inmóvil en el centro de un universo perfectamente circular.[44]

Horizonte material e intelectual del mundo antiguo, la ciudad suscitó reflexiones y teorizaciones. Primero, sobre los orígenes: ¿qué hizo posible pasar de la dispersión de la vida salvaje a la vida de la ciudad? La posesión del hombre del *logos*, responderán los sofistas, concebido como el dominio del lenguaje articulado y, ante todo, como capacidad de persuadir.[45] Propio del hombre, el *logos* es el fundamento de la vida política. También el ciudadano debe ser orador, y el mejor orador deberá ser el mejor ciudadano.

[43] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1962. [Publicado en español por Paidós. N. de la Tr.].

[44] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée en Grèce Ancienne*, París, La Découverte, 1988, pp. 235-237. [Publicado en español por Taurus. N. de la Tr.].

[45] Isócrates, *Nicoclès*, 5-9; Cicerón, *De l'Orateur*, 1, 8, 33.

A través del mito de origen de la democracia, Protágoras propuso un punto de vista sensiblemente diferente. Para él, en efecto, los hombres han dominado bien los diversos saberes técnicos (*technai*). Durante mucho tiempo, Zeus no les dio el don del arte político (*technê politikê*), ellos eran rigurosamente incapaces de fundar ciudades y, por lo tanto, de asegurar su supervivencia. Sin embargo, este arte político, sin el cual no habría lazos sociales, ¿de qué está formado? De Respeto y de Justicia (*Aidôs* y *Dikê*), responde Protágoras retomando a Hesíodo, los cuales, al estar repartidos con igualdad entre *todos* los hombres, permiten la instauración de lazos de "amistad" (*philia*).[46] No hay comunidad sin *philia*, y no hay *philia* sin sentimiento de justicia y sin respeto por la humanidad del otro. De aquí en adelante, las relaciones ya no pasarán por la violencia, sino por la mediación del discurso persuasivo. La política es un "arte", no una ciencia, y la ciudad proviene no de la naturaleza, sino de la cultura: ella es un artificio.

Por el contrario, Aristóteles la teorizó como "natural" ¿En qué sentido? Formada con la meta del "buen vivir", la ciudad se define como comunidad "acabada" (*teleios*) y "autosuficiente" (*autarkês*). Ella es, en efecto, el "fin" (*telos*) de estas primeras comunidades que son la familia y la ciudad. Sin embargo, si la naturaleza de una cosa es su "fin", entonces la ciudad existe "por naturaleza" y el hombre es por naturaleza "un animal político" (*politikon zôion*); además éste es el único de los animales que posee el *logos*, entendido como lo que permite percibir y expresar lo justo y lo injusto. En consecuencia, la posesión común de esta capacidad es la que "hace" a la familia y la ciudad. La comunidad natural se realiza, y la ciudad puede ser considerada como "anterior" a la familia y a cada uno de nosotros, en la medida en que el todo es necesariamente anterior a las partes.[47]

En esta historia de la ciudad, la muerte de Sócrates marca una ruptura entre el "género de vida político" y el "género de vida teorético", entre el hombre político y el filósofo. Sobre esta ruptura se construye la obra de Platón, discípulo de Sócrates y adversario resuelto de la democracia ateniense, que lo condenó a muerte. Es más, la guerra del Peloponeso y la derrota de Atenas suscitaron una actitud reflexiva de la ciudad sobre ella misma. Si el fracaso del régimen oligárquico de los Treinta tiranos descalifica durante mucho tiempo esta opción política, los intelectuales no dejan de interrogarse sobre

[46] Platón, *Protagoras*, 322 c-e.
[47] Aristóteles, *Politique*, 1, 1252 b 9-1253 a 14.

"eso que se jugaba en la democracia".[48] En buena parte, la filosofía política de los Modernos viene de allí.

A partir del siglo IV a. C., aquellos que reflexionaban sobre la ciudad y sus definiciones desplazan el acento de la *polis* hacia la *politeia*: el régimen o la constitución, concebida esta última como el "alma", la esencia misma de la ciudad.[49] No sólo la *politeia* permite definir el tipo de ciudad, sino que tiende a ser la *polis* misma. Mientras que la *politeia* tiende a absorber a la *polis*, correlativamente se afirma la idea de que el mejor régimen es el que "mezcla" monarquía, aristocracia y democracia. El clásico ejemplo, retomado con frecuencia, es el de la constitución espartana. De Platón a Cicerón, de Esparta a Roma, el tema de la "Constitución mixta" se impone antes de que en su momento la filosofía política moderna la encuentre, o la rechace.

Émile Benveniste subrayó la existencia de dos modelos lingüísticos de ciudad. Mientras que el latín va de *civis* (el ciudadano) hacia *civitas* (la ciudad), el griego procede a la inversa: de *polis*, la entidad, hacia *politês* (el ciudadano).[50] Tanto en el plano histórico como en el conceptual, *politeia* parece poder operar como mediación entre los dos modelos, en efecto. ¿No es eso lo que permitió a Polibio explicar el poder de Roma? Ésta conquistó el mundo en medio siglo gracias a la excelencia de su constitución, que es concebida como la fuerza de la ciudad, como potencia que es capaz de conquistar y que reside en la constitución, según el diagnóstico de Polibio.

La ciudad permanecerá presente como marco de la vida y del pensamiento a lo largo de la Antigüedad. Agustín recurrirá a ésta también, y de qué manera; a partir de ella construye su *Ciudad de Dios*. Él, de nuevo, a partir de la definición ciceroniana de la *respublica* como *res populi* –asunto del pueblo–, se opondrá a que Roma, incluso en tiempos del gran Escipión, o sea, en el apogeo de régimen republicano, fuera una verdadera república. La corrupción estaba ahí y la república también. En Roma nunca hubo una "verdadera justicia".[51] Es sólo en la ciudad, en la que Cristo es el fundador (*condidor*) y el gobernador, donde hay una verdadera justicia. Sólo la ciudad de Dios puede ser calificada verdaderamente como "cosa pública". La ciudad, como forma y como representación, permanece completamente presente, pero es "despolitizada", su verdadero fundador es el hijo del Dios único.

[48] Josiah Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 5.

[49] Isócrates, *Aréopagitique*, 14; *Panathénaïque*, 138.

[50] Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 1974, pp. 272-280.

[51] Agustín, *Cité de Dieu*, II, 21.

LA CIUDAD DE LOS MODERNOS

Después de 1513, Nicolás Maquiavelo, quien en adelante se mantendrá a distancia de la política activa, se compromete en un viaje de redescubrimiento de la República romana. Criticando la educación que daba la Iglesia en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, indiscutiblemente "repolitiza" a los Antiguos e invita a imitarlos. El libro se abre con una extrañeza. Los Antiguos son más admirados que imitados. En efecto, cuando se trata de derecho o de medicina, se les toma directo, pero cuando se interroga sobre la manera de fundar o, mejor dicho, de mantener un Estado, lo más frecuente es ignorarlos. Así, tomando a Tito Livio como guía, Maquiavelo invita a descubrir una "nueva ruta", como hicieron los navegantes que tuvieron la osadía de descubrir el Nuevo Mundo. Porque lo que está en vía de convertirse en el Viejo Mundo hace que, de alguna manera, el mundo de los Antiguos pueda ser tenido como un "Nuevo" mundo. Ignorado, olvidado, deformado, hay sobradas razones para (re) descubrirlo. Para renovar el presente, hay que hacer de este mundo también un mundo nuevo. Un siglo más tarde, Francis Bacon sabrá retomar esta imagen poderosa, pero para ponerla al servicio exclusivo de los Modernos.

Para Maquiavelo, el juego entre Viejo y Nuevo Mundo, ¿apunta una paradoja? ¡Sobre todo, cuando se es ciudadano de Florencia, villa que se jacta de ser una colonia romana, cuya fundación se remonta precisamente a los tiempos de la República, y que se dirige a sus conciudadanos por cuyas venas se piensa que corre todavía sangre romana! Al poner el acento sobre la continuidad y la proximidad entre la Roma antigua y Florencia, los humanistas florentinos querían, por otro lado, *construir* una Roma como ciudad de la concordia, donde la sabiduría del Senado respondiera a la disciplina del pueblo y la dedicación de todos al bien público.

Sin embargo, es esta Roma (y luego también esta Florencia) la que Maquiavelo desacredita, leyendo tanto a Tito Livio como a Polibio. Recientemente redescubierto, Polibio es, en efecto, otro guía para descubrir una nueva ruta hacia una Roma desconocida. A diferencia de la Esparta de Licurgo, Roma no llegó, más que por etapas, a la perfección de su constitución mixta. También observa Maquiavelo que la desunión profunda y prolongada entre el senado y el pueblo, lejos de ser una causa de debilidad, fue lo que la hizo poderosa y libre. "Suprimir de Roma la simiente del problema, era también arrebatarle los gérmenes de su poder".[52] El conflicto se aloja en el corazón de

[52] Nicolás Maquiavelo, "Que la désunion entre la plèbe et le sénat romain rendit libre et puissante cette république", en *Discours sur la première décade de Tite-Live*, libro 1, cap. 4;

la constitución, y Roma, a diferencia de Florencia, supo hacer un buen uso de ella. Al definir la historia como comparación entre pasado y presente, Maquiavelo opera un movimiento de ir y venir entre la Roma antigua y la Florencia contemporánea; cada una le sirve para construir la inteligibilidad de la otra; Polibio le ayuda a comprender a Florencia y, recíprocamente, Florencia para leer a Polibio. Imitar a los Antiguos no significa, sin embargo, alabar el pasado con el objetivo único de censurar al presente, sino "remontar el tiempo de los antiguos romanos", para mejor comprender el presente y poder actuar sobre él. La imitación no implica, para Maquiavelo, ni la identificación ni la simple sumisión.

El advenimiento de la época clásica, la de los príncipes, la de la razón de Estado y del absolutismo, no entrañó de ninguna manera un repliegue o una anulación de los Antiguos pero, lo hemos visto, sí un cambio en su imagen y un desplazamiento de su estatuto. No habiendo más modelos políticos, ellos ofrecen admirables ejemplos de comportamiento individual y de cualidades morales (heroísmo, dominio de sí mismo, sentido del honor, obediencia). Plutarco había suplantado a Aristóteles en la política y había dado un lugar a la ética.[53] Aprender la historia profana, como lo señalaba el *Traité des études* del abate Rollin (1726-1728), debía concurrir para formar no buenos ciudadanos, sino buenos cristianos.

Refutando a Maquiavelo (Aristóteles y Polibio), Jean Bodin, en su *Méthode de l'histoire* (1566), rechaza el concepto mismo de constitución mixta. No existen más que tres formas de gobierno (autoridad de uno solo, de una minoría o del pueblo), pero la soberanía no es algo que se divida. En tiempos de Polibio y de Cicerón, Roma era, de hecho, un gobierno popular, igual que la Esparta de Licurgo. Del inventario histórico de las tres formas de constitución resulta que el poder real es el mejor, ya que es "natural, es decir, es instituido por Dios mismo, autor de la naturaleza". En fin, el historiador de los príncipes y el príncipe de los historiadores de la época ya no era Tito Livio, ahora era Tácito, el del tacitismo, que se lee entonces como el breviario de los gobernantes, un teórico de la razón de Estado y un abogado de la monarquía absoluta.[54]

Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, París, Gallimard, 1972; Giuseppe Cambiano, *Polis. Histoire d'un modèle politique*, París, Aubier, 2003, pp. 103-106.

[53] Véase *supra*, pp. 50-53.

[54] Arnaldo Momigliano, "Le premier commentaire politique de Tacite", en *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, Gallimard, 1983, pp. 210-243. [Publicado en español por el FCE. N. de la Tr.].

En su lucha contra el absolutismo, el siglo XVIII es, al contrario, llevado a trasladar lo moral a lo político y a "repolitizar" a las antiguas repúblicas, así como lo hemos visto más arriba. Los Antiguos, como ejemplos de virtud, ofrecen también modelos políticos. Así, en la Advertencia de *El espíritu de las leyes*, Montesquieu afirmaba claramente que la "virtud" (que es el motor de la república) no debe entenderse ni en sentido de moral ni en el de la religión, sino como una virtud política. Los griegos, y sobre todo los romanos, ocuparon un lugar de elección dentro de sus reflexiones. Sus escritos contienen numerosas huellas, nada equívocas. Su familiaridad con los autores antiguos es evidente y su admiración también: sólo hay que hojear *Mis pensamientos* o el *Espicilegio* y caer, entre otras frases, en aquella sorprendente oración puesta en el epígrafe de este libro –indicio de que el griego puede ser, a la vez, o muy valorado o ampliamente ignorado.

Pero su método lo condujo a investigar los "principios" y el "espíritu" de las antiguas repúblicas. "Cuando se me hizo presente la Antigüedad, busqué encontrar su espíritu, para no mirar como semejantes casos realmente diferentes", escribe en su prefacio del *Espíritu de las leyes.* Primero habría que marcar las diferencias entre ellas, pero sobre todo en relación con los Estados modernos.[55] Estas repúblicas suponían un territorio limitado y una población poco numerosa; el lujo les parecía fatal, mientras que, por el contrario, fue la pobreza la que puso en peligro a las monarquías. Éstas ignoraban el sistema representativo (ahora bien, el pueblo es incapaz de discutir los asuntos importantes) y no tenían una idea muy clara de lo que era la monarquía. Esta lista de diferencias, que están en la base de la visión liberal de la Antigüedad, la constituye como una experiencia, con su grandeza y su coherencia, pero también pone distancia: ella no podría regresar.

La distinción que realiza Montesquieu entre tres formas de gobierno (república, monarquía, despotismo) rompe con la tipología de la filosofía política antigua.[56] Al perder su autonomía, la aristocracia y la democracia no son, en efecto, más que formas de la república. En cuanto a la "constitución mixta" de la filosofía política griega, no tiene ningún lugar, en tanto tal. Acaso, ¿se encuentra algo de ella en la exposición de la teoría de los tres poderes (ejecutivo, legislativo y judicial)? Más que su separación, Montesquieu contempla las maneras en que se combinan, se equilibran y se moderan,

[55] Véase *supra*, p. 81.

[56] Giuseppe Cambiano, "Montesquieu e le antiche repubbliche greche", en *Rivista di Filosofia*, 65, 1974; G. Cambiano, *op. cit.*, pp. 298-300.

como en la exposición de Polibio del régimen romano.[57] En total, la distancia lo lleva a la proximidad; el tiempo de las antiguas repúblicas está terminado. Tomarlas como modelos sería irracional. "Se debe, nota todavía Montesquieu, conocer las cosas antiguas, no para cambiar las nuevas, sino más bien para usar adecuadamente las nuevas".[58] ¡Del buen uso de la Antigüedad para utilizar bien las cosas nuevas! En relación con Maquiavelo, el programa se redujo o la distancia se precisó. Conviene, sobre todo, evitar los malos usos o abusos de la Antigüedad.

Al proyectar la escritura de una *Histoire de Lacédémone*, Rousseau pretendía "reunir esos preciosos monumentos que nos enseñan lo que los hombres pueden ser al mostrarnos lo que han sido". Frase famosa, donde se indica una vez más el *exemplum*, como deber ser, pero también un desplazamiento. Contra el presente y su bajeza se apela al pasado de los Antiguos –eso que los hombres han sido–, con el fin de hacer llegar, o al menos bosquejar, lo que podrían ser en el futuro. Pero se pasa así de la nostalgia a la utopía: la primera nutre a la segunda. Esparta, Roma y sus grandes hombres son medios de denunciar el estado presente de la sociedad, con el objetivo de instaurar uno nuevo, completamente diferente. Los humanistas querían enriquecer su presente con la imitación de los ejemplos antiguos y alzarse, gracias a ellos, y si fuera posible, hacerlo hasta ellos; Rousseau quería poder instituir un nuevo presente.

Entre la *polis* de Aristóteles y la ciudad del *Contrato social* se pueden señalar las homologías. Ahí donde Aristóteles dice *naturaleza* y *fin*, Rousseau dice *pacto* y *voluntad general*, pero como ha señalado Paul Ricœur, esto es fundamentalmente la misma cosa, puesto que "en los dos casos, a través del *telos* de la ciudad y el *pacto* generador de la voluntad general, se trata de hacer pasar la humanidad del hombre por la legalidad y las obligaciones civiles".[59] ¿Podemos concluir que las antiguas repúblicas son propuestas como modelos? No, porque Rousseau, el ciudadano de Ginebra, conoce bien la objeción del tamaño (una república no puede más que ser pequeña); él sabe también que la libertad de uno, la de los ciudadanos, suponía la servidumbre de los otros, los esclavos como en Esparta. Y si felicita a los Antiguos por haber ignorado el sistema representativo, él ve bien que los Modernos recurran a él o lo celebren. En fin, para pasar de eso que los hombres han sido a eso que pueden ser, se debe, en realidad, poder hacer un *impasse* de lo que han sido.

[57] Montesquieu, *L'esprit des lois*, *op. cit.*, XI, 6, p. 397; Kurt von Fritz, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A critical Analysis of Polybius Political Ideas*, Nueva York, Columbia University Press, 1954.

[58] Montesquieu, *Mes pensées*, 1873, p. 574.

[59] Paul Ricœur, *Histoire et Vérité*, París, Seuil, 1964, p. 267. [Publicado en español por Encuentro. N. de la Tr.].

"Los antiguos pueblos ya no son un modelo para los modernos, escribe en la novena *Lettre sur la montagne*, ellos nos son muy extraños en todos los aspectos". Los ginebrinos no son ni romanos ni atenienses, sino simplemente mercaderes, para quienes "la libertad misma no es más que un medio de adquirir [algo] sin obstáculo y poseerlo con seguridad".[60] Aquí ya muy pronto se indica el tema mayor, como lo hemos visto, sobre el cual se va plantear la distancia definitiva con los Antiguos: el de la libertad de los Antiguos comparada con la de los Modernos.

Este espacio político, al recurrir a la Antigüedad –la escenificación antigua– permitió construir un lugar para una figura esencial que se dio en la Revolución: la del legislador. Al igual que Licurgo o Numa, el legislador es ese hombre más que humano, que se propone *instituir* un pueblo. Al mismo tiempo que es ruptura, la intervención del legislador es un factor de instauración, y todo eso, sin que una distancia, más aún, sin que ninguna fisura entre instituido e instituyente se profundizara. Este mito, que a la vez fascinó tanto como tranquilizó, no sobrevivió a la Revolución. De hecho, Benjamin Constant había emitido, en 1819: "Más de Licurgo, más de Numa".[61] Las sociedades modernas encumbraron a estos personajes, pero ya no a sus imitadores.

Para Constant y los liberales, la Revolución había sido un momento de excesiva y sangrienta identificación con los Antiguos, donde se quiso *regenerar* a Francia, transformándola en una nueva Esparta. De esta ilusión por el presente, pero también por el pasado, no podía salir más que el fracaso de la Revolución. *Ellos* equivocaron los tiempos (Francia no era precisamente una pequeña república) y confundieron el pasado (la igualdad espartana era en realidad el colmo de la desigualdad). Para prevenir el regreso de semejantes confusiones (primero intelectuales), debería establecerse claramente que entre los Antiguos y nosotros existía algo más que un pozo, que impedía tomarlos como modelos políticos: su libertad no es la nuestra. Su libertad estaba siempre en la participación (en el ejercicio efectivo de la soberanía); el individuo no era nada y el Estado era todo, la libertad moderna es la libertad civil, la del "gozo privado" que no puede ir sin el sistema representativo. La participación debe sustituirse con la representación.

Esta tesis fue presentada por Constant y predominó, como ya lo hemos visto, durante todo el siglo XIX; incluso es muy dudoso que los jacobinos hayan buscado hacer regresar a las antiguas repúblicas, escogiéndolas pura y simplemente como modelos. O entonces, para retomar la fórmula, señalada más arriba de J. J. Winckelmann, si se tratara de imitar, sería para volverse

[60] Jean-Jacques Rousseau, "Réponse a Bordes", en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. III, p. 83.
[61] Benjamin Constant, véase *supra*, cap. II, nota 37.

en su momento "inimitables".[62] El porvenir, del que se sienten inventores, no podía ser el regreso de un pasado, aunque éste fuera republicano. El paralelo permanece, es puesto en práctica por última vez pero para rechazar su uso; así se pudo establecer la incompatibilidad de ambas libertades, y con esto también la del mundo de los Antiguos con el mundo de los Modernos.

A pesar de todo, un profesor de historia de la universidad de Estrasburgo no encontró inútil, aún en 1864, recordar en las primeras páginas de su libro, primero publicado por cuenta del autor, pero que alcanzaría después mucha fama, los peligros que produjo para la libertad la confusión de las dos libertades. Se trataba de Fustel de Coulanges y *La ciudad antigua*. "Nos hemos hecho una ilusión sobre la libertad en los antiguos y por esto la libertad de los modernos ha sido puesta en peligro. Los últimos ochenta años nos mostraron claramente que una de las grandes dificultades que se opone a la marcha de la sociedad moderna es la costumbre de poner siempre frente a nuestros ojos a la Antigüedad griega y romana".[63] Habrá que esperar a la Tercera República, sobre todo en su versión "radical", para que ocurra una "repolitización" relativa de los Antiguos. El paradigma de las dos libertades no responde, para nada, a las cuestiones que se plantean, mientras que la ciudad fusteliana, esa iglesia donde el individuo no puede tener ningún lugar, es muy desesperanzadora. Es la democracia la que está a la orden del día. También es la "República ateniense", durante mucho tiempo rechazada por su "*an-archia*", la que se cambiará, mientras que *La ciudad griega* de Gustave Glotz presentará la versión erudita.[64] Atenas se volverá una referencia privilegiada, pero ya no más un modelo propiamente hablando, sino un origen, una fianza, una figura de retórica democrática. El lugar de un milagro.

4. LIBERTAD, CIUDAD, ALTERIDAD

Del siglo XVI al XX, de las antiguas repúblicas a la *Ciudad antigua* y después a la *Ciudad griega*, se han sucedido fases de "politización" y "despolitización" en la relación con los Antiguos. Las modalidades, cada vez, han sido diversas y las apuestas fueron, a ciencia cierta, muy variadas. La imitación ha excluido siempre la simple identificación, salvo a veces con uno u otro personaje. Y

[62] Véase *supra*, pp. 89, 98.

[63] Fustel de Coulanges, *La Cité antique*, París, Flammarion, 1984, prefacio de François Hartog, pp. 2 y 466-473 (lección inaugural del curso sobre la familia y el Estado en 1862); François Hartog, *Le XIXe siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, París, Seuil, 2001, pp. 30-38 (donde se encuentra la bibliografía sobre Fustel).

[64] Véase *infra*, pp. 187-189.

cuando los Antiguos fueron modelos políticos, fue en función de una perspectiva de confrontación entre pasado y presente, inaugurada por Maquiavelo quien quería combinar "la larga experiencia de las cosas modernas con una lectura continuada de los antiguos", pero donde la última palabra debía regresar al presente. A través de la cuestión de la perfección, Charles Perrault introdujo el inicio de dos universos finalmente inconmensurables, cada uno con sus temporalidades: el de los Antiguos y el de los Modernos. Cuando Montesquieu quiso conocer las cosas antiguas para usar bien las nuevas, indicaba que politización y toma de distancia, en relación con los Antiguos, podían ir de la mano. Con Constant, el punto de vista es político y lleva a denunciar una mala politización. Al apoyarse en una ilusión, probó su nocividad. De ahí en adelante, para hacer buena política, o evitar el regreso de una mala, habría que despolitizar la mirada que tenemos sobre la Antigüedad y profundizar en la distancia que nos separa de ella. En la relación con los Antiguos, hay un antes y un después de la Revolución. De Constant a Fustel, la despolitización permanece a la orden del día y ella es condición previa de la historia.

De la alteridad política a la alteridad religiosa

La libertad moderna es la libertad civil o individual; la libertad antigua, la participación colectiva de los ciudadanos en el ejercicio de la soberanía. En los Antiguos, el individuo, soberano en los asuntos públicos, era "esclavo en todas sus relaciones privadas". Sin embargo, no era la Antigüedad, en primer lugar, sino mejor dicho el presente lo que estaba en juego a través de esta ficción teórica; Benjamín Constant prefería no leer tanto a Platón ni a Aristóteles ni a Isócrates –aunque su cultura griega era profesional, pues pasó dos años estudiándola en Edimburgo–, ya que consideraba que era más importante refutar los errores de Rousseau. Con el fin de responder a la lancinante cuestión del momento –¿qué régimen para Francia?–, él pensaba que era más apropiado demostrar que un régimen representativo era absolutamente necesario en la medida en que el ejercicio de la libertad moderna así lo exigía. El modelo de las dos libertades ayudaba a comprender el fracaso de la Revolución, al mostrar el esclarecimiento del terrible episodio del Terror, que se podía interpretar como un momento de ilusión resultante de la confusión de las dos libertades. Había que colocarse en el plano político del adiós radical y definitivo que se dio finalmente a los Antiguos (que no excluía cierta nostalgia), puesto que no podían ni debían ya ser tomados como modelo político.

No obstante, en *La ciudad antigua*, el modelo aún estaba de nuevo ahí. Desde la introducción, Fustel no olvida recordar las desdichas ocasionadas

por la confusión de las dos libertades. La lección de apertura del curso sobre la Familia y el Estado, impartido en Estrasburgo en 1862, de donde salió el libro, es ahora más explícito todavía. La admiración de los Antiguos entrañó una "imitación torpe", y "es un poco por ella que fuimos deudores del Terror".[65] La conclusión termina con la clara reafirmación de la alteridad de los Antiguos y la necesidad política de evitar toda identificación con ellos, cuestión que no parece ser más que una señal banal de las posiciones liberales.

Pero, poco después apareció un doble desplazamiento. Mientras Constant tomaba al individuo como ciudadano de Atenas o de Roma, asumiéndolo en cuanto actor político, Fustel parte desde más atrás y vuelve a trazar la emergencia misma de la ciudad. Toda una parte de la investigación lleva precisamente a eso que la precede, es decir, al tiempo de antes, de antes del ciudadano y de la formación de la ciudad. Después, desde el día mismo en el que fue formada, como todo organismo, ella comenzó a deshacerse bajo el efecto de la *stasis* (lucha de clases) y conoció "revoluciones". En este remontarse hacia los orígenes, que es uno de los tropismos del siglo XIX, se añade un segundo desplazamiento, de lo político hacia lo religioso, donde Fustel va a localizar el fundamento verdadero de la alteridad de los Antiguos.

Si hasta entonces sólo se ha hablado del individuo y del Estado, ahora se introduce un tercer término: la familia, otra de las grandes preocupaciones del siglo XIX. Salimos ahí de las posiciones liberales para reencontrar las múltiples críticas (las de Voltaire primero, luego las de los contrarrevolucionarios) llevadas contra Rousseau. No, no hay contrato original, el estado social es "natural" y el género humano "comenzó con una familia". Había sido ésta, entre otras, la posición de Joseph Maistre. Para Fustel también todo comienza con la familia (nuclear). Pero, desde entonces, ninguna Providencia viene a garantizar al conjunto, como en Maistre, para quien la familia, antes de ser una asociación de la naturaleza, se concibe como una institución religiosa, pues el padre de familia es primero un sacerdote encargado del culto de los ancestros, mientras que el matrimonio sirve para asegurar la perpetuación del culto. Así es como en el fundamento del lazo social se encuentra la muerte: en el culto de los muertos. ¿Cuál es, entonces, el lugar del individuo en este esquema? Sea lo que sea la familia, después la *gens*, la fratría o la tribu –que no existen en cuanto ellas, y sólo se reconocen frente a un ancestro y en una tumba comunes–, el individuo no existe: no hay ningún espacio propio donde se le pueda albergar. Él no tiene "cuerpo" más que el de la familia, en el cual el individuo mismo, escribe Fustel, no es

[65] Fustel de Coulanges, *op. cit.*, 473.

más que un "miembro inseparable".[66] Además, en cuanto la ciudad se instaura, el individuo no existe más. Se pasa simplemente de la omnipotencia de la familia (autoridad absoluta del padre-sacerdote) a la del Estado. La ciudad deber ser vista "como una Iglesia": "De la omnipotencia del Estado; los antiguos no conocieron la libertad individual", es el título de uno de sus capítulos.[67] Si se encuentra la definición de la libertad de los Antiguos, ella surge de una operación reforzada, incluso radicalizada y desplazada, ya que el fundamento de esta omnipotencia es religiosa. La religión y el Estado no son sino una unidad que forma un "poder casi sobrehumano en el cual el alma y el cuerpo estaban igualmente sometidos".[68] Al término de esta arqueología de la ciudad, la alteridad de los Antiguos se ha redoblado, y es enviada a un tiempo de antes de la ciudad y anterior a la historia misma, cuando reinaba una creencia desde hacía mucho tiempo abolida.

El libro se detiene en el momento en que la antigua creencia es reemplazada por otra, y acaba por morir la ciudad antigua. Con el cristianismo llega el reconocimiento del individuo, que de aquí en adelante será aislable de la familia (pues con el bautismo éste recibe un nombre propio), y también de la ciudad, que pierde su imperio absoluto. Sin duda, preparado por el estoicismo, el cristianismo marca, no obstante, una ruptura instauradora en la liberación del individuo. El advenimiento de la nueva religión (separada durante tres siglos del Estado) indica "el límite que separa la política antigua de la política moderna".[69] Este fin de *La ciudad antigua* inmediatamente suscitó objeciones y le valió a su autor –que no era ni creyente ni practicante– ser tachado de "clerical". El libro parecía desembocar en una apología del cristianismo. De hecho, desde el punto de vista de la cuestión de la libertad con su corolario, el individuo, Fustel rompía con la tesis habitual de los liberales sobre los orígenes germánicos de la libertad. Los germanos (los de Tácito), por su pasión por la independencia y la individualidad, eran considerados como los portadores de un elemento hasta entonces desconocido, pues "el hombre, como escribía Guizot, siempre había sido absorbido o por la Iglesia o por el Estado". Así, se concluía que con los germanos habían llegado los gérmenes del autogobierno. Pero Fustel, quien parte de las dos libertades, desplaza esta tesis, y equipa otra historia y, para terminar, la vacía de sustancia, ya que lo político se explica por lo religioso que le precede.

[66] *Ibid.*, p. 124.
[67] *Ibid.*, libro II, cap. 18.
[68] *Ibid.*, p. 265.
[69] *Ibid.*, p. 464.

ENTRE LA FAMILIA Y EL ESTADO: EL INDIVIDUO

Con la Tercera República, la empresa intelectual de Émile Durkheim se impone poco a poco, a partir de la década de los noventa del siglo XIX. Es interesante destacar que, muy pronto, desde 1888, Fustel cree tener el deber de defender el territorio de la historia frente a las ambiciones de su antiguo alumno: "Se inventó desde hace algunos años la palabra 'sociología'. La palabra 'historia' tiene el mismo sentido y dice las mismas cosas, al menos para aquellos que la entienden bien. La historia es la ciencia de los hechos sociales, es decir, la sociología misma".[70] *La ciudad antigua*, lo relata el mismo joven Durkheim, lo acompañó durante todo el tiempo en su propio itinerario intelectual. Hizo una crítica del libro, lo contradijo y también lo reencontró. Durkheim efectivamente había conocido a Fustel en la calle Ulm*: había sido su alumno mientras que Fustel había sido el director. Durkheim le dedicó su tesis latina sobre Montesquieu en 1892, tres años después de su muerte.[71]

Desde el punto de vista del método, el comparatismo fue para Durkheim consigna y signo de adhesión. Quien no compara no puede ver bien, así lo recuerda en el primer número de *L'Année sociologique*, de 1896: "No se puede describir bien un hecho único o del que no se tenga más que raros ejemplos, porque no se le puede ver bien". Al llegar a este punto se refiere a Fustel y al mismo tiempo lo sitúa: "Es así como Fustel, a pesar de su profunda inteligencia de las cosas históricas, se equivoca cuando habla de la naturaleza de la *gens*, en la que sólo vio una vasta familia de agnados; él había ignorado las analogía etnográficas de este tipo de familia".[72] Esta frase se puede entender también como la respuesta de la frase de Fustel sobre la historia y la sociología.

En su tesis, que aparece en 1893, Durkheim había mostrado cómo se pasó de la "solidaridad mecánica", característica de las sociedades primitivas (con el clan), a la "solidaridad orgánica" de las sociedades más avanzadas. "Al remontarse sólo con el análisis único de los textos clásicos hasta una época análoga, apuntaba, Fustel descubre que la organización primitiva de las sociedades era de naturaleza familiar y, por otra parte, que la constitución de la familia primitiva tenía la religión como su base". Hasta ahí no le reprocha nada. Pero poco después, por la falta del comparatismo llega al error, cargado de consecuencias: "Únicamente tomó la causa por el efecto. Después de haber planteado la idea religiosa, sin derivarla de nada, dedujo los convenios

[70] Fustel de Coulanges, *L'Alleu et le Domaine rural*, París, Hachette, 1889, pp. IV-V.

* En esta calle se encuentra la Escuela Normal Superior, lugar donde estudian quienes han pasado la selección más escrupulosa de Francia. N. de la Tr.

[71] Fustel murió en 1889.

[72] Émile Durkheim, *L'Année sociologique*, I, 1896, pp. 1-7.

sociales que observó, mientras que, al contrario, son estos últimos los que explican el poder y la naturaleza de la idea religiosa. Como todos los grupos sociales estaban formados de elementos homogéneos, es decir, puesto que el tipo colectivo estaba muy desarrollado y los tipos individuales muy rudimentarios, era inevitable que toda la vida psíquica de la sociedad tomara un carácter religioso".[73] El fundamento de la comparación de griegos y romanos, mejor dicho de su superposición e incluso de su asimilación, tenían para Fustel un origen común: el *hecho* indoeuropeo que científicamente legitimaba el acercamiento. Desde la perspectiva de Durkheim, su primera organización vuelve "absolutamente análogas" a las otras sociedades documentadas por la etnografía, y si su alteridad permanece, ésta se inscribe primero en la propia sociedad. Desde entonces, hemos pasado de lo religioso fusteliano a lo social, del *hecho* indoeuropeo a los *hechos* etnográficos y a la buena comparación. Ya no hay lugar para un "milagro" griego.

El punto de partida de la investigación de Durkheim era plantear la cuestión de las "relaciones de la personalidad individual y de la solidaridad social". En la primera parte, consagrada a la solidaridad mecánica, hacía un gran lugar al derecho penal, mientras que la solidaridad orgánica se desarrollaba con la división del trabajo. Del lado de la historia antigua, el primero en reclamar expresamente, e incluso con entusiasmo este método comparativo, va a ser Gustav Glotz. Encargado del curso de historia griega en la Sorbona desde 1907, luego profesor en 1913, dominó la enseñanza de la historia griega en Francia durante más de medio siglo. ¡Hay que ver que el manual de Glotz fue reeditado, tal cual, en 1986! En 1907, en la lección de apertura de su curso, él tomaba nota del fracaso de la filosofía de la historia,

[73] Émile Durkheim, *De la division du travail social*, París, Alcan, 1893, p. 154. Como sabemos, Durkheim no se quedará en esta posición, en *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), lo religioso crea el sistema social. Así como Arnaldo Momigliano hacía la observación ("*La Cité antique* de Fustel de Coulanges", en *Problèmes d'historiographie…*, *op. cit.*, p. 422), para Fustel, "católico de nacimiento, la inmortalidad de los ancestros es concebida como personal, mientras que para Durkheim, que venía de una familia rabínica, la inmortalidad cuenta menos que el sentimiento colectivo de pertenencia a una comunidad que preserva su existencia e instituye las reglas de siglo en siglo. Es digno de señalar que la sociedad totémica australiana fue judaizada por Durkheim, semejante a una de esas pequeñas comunidades que ya no se alteraba por ninguna ola de misticismo, de las que Durkheim, nacido en 1858, debió haber conocido en la Alsacia-Lorena de su infancia precoz y grave". Para Jean-Claude Chamboredon, *Les formes élémentaires* "pueden también leerse como una *Ciudad primitiva*, doblemente arcaica y original de la *Ciudad antigua*; y al igual la *Division* como una ciudad moderna", indicando por ahí que la preocupación religiosa de Durkheim puede y debe también analizarse en la relación con las tesis de Fustel" ("Émile Durkheim: le social, objet de science. Du Moral au politique?", en *Critique*, junio-julio 1984, p. 512).

que "no superó el periodo que, para las ciencias positivas, comienza con los Siete sabios y no concluye más que con Bacon": el tiempo de los descubrimientos está todavía por venir. Anunciaba que la sociología podría ser esta nueva filosofía de la historia.[74]

La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce es el título de su tesis, publicada en 1904. Con la *solidaridad* y el *derecho criminal*, la orientación durkhemiana está reivindicada claramente. La *familia* es la base fusteliana que no deja ninguna duda. Se trata de retomar el problema de la familia y de la ciudad, desde el paso de la primera a la segunda, pero por la vía, esta vez, del derecho criminal. Además, Glotz hace plenamente suya la llamada o el requerimiento durkhemiano a la comparación. "El método comparativo, escribe, debe suplir la insuficiencia de las fuentes", y conducir hacia el establecimiento de leyes, mientras que "la recompensa para quien trabaja es pensar que prepara un documento más para la sociología del futuro".[75]

¡No se podría estar más animado por mejores intenciones! Pero, ¿finalmente cuál sería el uso? La comparación permite atrapar la "originalidad" de los griegos, ya que éstos, salidos como tantos otros del sistema patriarcal, han pasado mucho más rápido "de la venganza y de la responsabilidad colectiva a la solidaridad social y al individualismo".[76] ¿Los griegos? No, para nada, sino los atenienses: "la raza elegida encontró en Atenas la expresión suprema de su genio y supo trabajar para la humanidad del futuro".[77] Invirtiendo agudamente el elogio de la "raza elegida", el comparatismo vira rápido para dar lugar a una nueva versión del "milagro griego", es decir, ateniense. Renan reconocía que al lado del milagro judío había un milagro griego, el de la belleza perfecta, que celebraba en su *Oración sobre la Acrópolis*. Un cuarto de siglo después, Glotz se vale de un vocabulario que toma prestado del milagro judío para hablar del milagro griego.

Si bien en un primer tiempo a Glotz le conviene el esquema fusteliano de la ciudad que se establece sobre las ruinas de la familia, luego lo modifica en dos puntos que cambian su alcance; reduce el plan sólo a Atenas, y sobre

[74] Gustave Glotz, "Réflexions sur le but et la méthode de l'histoire", en *Revue internationale de l'enseignement*, LIV, 1907, p. 488.

[75] Gustave Glotz, *La solidarité de la famille*, París, Fontemoing, 1904, p. XII. En su intervención en el examen de la tesis de Glotz, Durkheim se declaró "feliz de constatar que los historiadores cada vez más se daban cuenta de esta verdad, que entre la historia y la sociología no había barrera infranqueable". Pero le reprocha confundir con el mismo nombre de *genos*, agente principal de la vindicta colectiva, organizaciones familiares muy diferentes (Durkheim, *Textes*, París, Minuit, 1975, t. I, pp. 242-243).

[76] *Ibid.*, p. 599.

[77] *Ibid.*, p. 1.

todo entre *genos* y la ciudad se forma un lugar para el individuo. Es falso que se pase simplemente, como Fustel lo afirmaba, de una "omnipotencia" a otra. Se pasa, en efecto, de "la familia soberana" en el libro I, a la "ciudad soberana" en el libro III, pero entre una y la otra interviene "la ciudad contra la familia", objeto del libro II. Y en ese "contra" viene a alojarse la afirmación del individuo: "No hemos visto claramente que la omnipotencia del Estado, en la Antigüedad griega, no estuviera dirigida contra los derechos del individuo, puesto que, por el contrario, los protegía de la tiranía de un régimen familiar que sobrevivía a sí mismo".[78] Primero debió haber un Estado poderoso, capaz de sustraer al individuo de la familia. En este punto, se expresa la excelencia de Atenas. "Todo eso que hizo grande a Atenas tuvo como fuente un individualismo fuerte que encontró su expresión social en el régimen de la democracia y su expresión jurídica en la teoría de la responsabilidad personal".[79] ¿Quién no lo ha visto?

En primer lugar, Fustel. Podemos encontrar la explícita confirmación, si fuera necesario, veinte años después, en el inicio de *La ciudad griega* (1928), publicada en la colección "La evolución de la Humanidad" de Henri Berr. En efecto, ahí Glotz le reprocha a Fustel haber "establecido una antinomia absoluta entre la omnipotencia de la ciudad y la libertad individual, cuando es, al contrario, un paso paralelo, y al apoyarse una sobre la otra es como progresaron el poder público y el individualismo". Ya no es más cuestión, de aquí en adelante, de la omnipotencia del Estado, incluso temporal, sino, lejos de que éste y el individuo sean antinómicos, es notable su común emergencia y su avance al mismo paso. Tal es el modelo de la República ateniense de Glotz. La historia de las instituciones griegas se explica en tres periodos.

En el primero, la familia tiene la preponderancia, en el segundo se ve a la ciudad "subordinar a la familia apelando en su ayuda a los individuos liberados", el tercer periodo está marcado por "el exceso del individualismo que arruina la ciudad".[80] La concepción de la futura *La ciudad griega* estaba, en realidad, ya contenida en *La solidaridad*. Ésta camina al mismo paso y recuerda la imagen empleada por Moses Finley, gracias a la cual describía precisamente a Atenas, avanzando "mano a mano del esclavismo y de la libertad". Por esta asociación estrecha, no del individuo y del Estado, sino del esclavismo y de la libertad, no hay desplazamiento completo, por supuesto,

[78] *Ibid.*, p. 606.

[79] *Ibid.*, p. 607.

[80] Gustave Glotz, *La Cité grecque*, París, La Renaissance du livre, 1928, p. 6; J. A. Dabbab Trabulsi, *La Cité grecque positiviste*, París, L'Harmattan, 2001.

¿pero sí algo como una especie de guiño de ojo irónico lanzado en dirección de Glotz? Él habría preferido no ver esta referencia.

Con estas consideraciones sobre el individualismo poderoso de los atenienses, Glotz se sale del esquema de las dos libertades, pero también del modelo político-religioso de Fustel. ¿Qué prueba aporta él para apoyar su tesis? A partir de su investigación sobre el "progreso" del derecho criminal, él se conduce a desatar el vínculo tan estrecho que Fustel dejó suelto entre instituciones y creencias, entre derecho y teología (donde persisten "las viejas ideas"), mientras que el derecho puede tener, si no una autonomía completa, al menos un espacio propio. Él cita, por otro lado, una "ley" de Spencer que confirmaba sus observaciones, asociando la decadencia de la responsabilidad familiar y el progreso concomitante de la responsabilidad individual.[81] Sobre todo las proposiciones sobre el Estado ateniense y el individuo hicieron un eco sorprendente, casi palabra por palabra, de eso que había escrito Durkheim sobre el Estado, a partir de la reseña de un libro sobre la esencia del socialismo: "Que el Estado fue más bien el liberador del individuo. Es el Estado que en la medida que tomó fuerza liberó al individuo de grupos particulares y locales que tendían a absorberlo: familia, ciudad, corporación, etc. El individualismo caminó al mismo paso que el Estado a través de la historia".[82] Partiendo de Fustel, Glotz concibió la idea de que la ciudad se estableció sobre las ruinas del *genos*; pero para dar todo su lugar al individuo y escapar a la omnipotente ciudad de Fustel, él se inclinó por Durkheim. Muy pronto se deducen dos consecuencias señaladas por Henri Berr. No se puede escribir ya una *Ciudad antigua* (que junte a la vez a Roma con Grecia), sino sólo una *Ciudad griega*, y en realidad sólo de Atenas. Y entre *ellos* y *nosotros* se reduce la alteridad "esencial", que de Constant a Fustel, la revolución se había encargado de inyectar.

Por el contrario, en ese marco de la emergencia del Estado, la singularidad ateniense o el "milagro" griego vienen a proponer a la república, radical de aquí en adelante (donde, a diferencia de esos primeros años, se pretende hacer coincidir república y democracia), no propiamente como un modelo, sino más bien como un lejano origen, una legitimación que va más allá de la Edad Media y de los siglos de clericalismo, como un lugar milagroso donde se pueden desplegar una retórica y un humanismo republicanos, del tipo de los profesores, pero también de los electores. A propósito de la república

[81] G. Glotz, *La solidarité...*, *op. cit.*, p. XI: progreso y decadencia "que parece concordar con el cambio que hace pasar la organización social del tipo en el que la unidad de composición es la familia al tipo donde la unidad de composición es el individuo".

[82] Émile Durkheim, "Une révision de l'idée socialiste" (1899), en *Textes*, presentación de V. Karady, París, Minuit, 1975, t. III, p. 171.

por construir, ¿no evocaba Gambetta, ya en 1874, a la "República ateniense"? Él señalaba dos rasgos: la prioridad de la educación y, eso que era entonces la principal apuesta del momento, la adhesión de la aristocracia. Más aún, para él la "democracia radical" debería ser el lugar de la reconciliación de los derechos individuales y los del Estado: "Ella parte de la soberanía del pueblo para fortificar la soberanía del individuo, y por eso quiere el gobierno del hombre por el hombre mismo, para que ella [la democracia radical] concluya en el gobierno del país por el país".[83] ¿Avanza Glotz, siguiendo a Gambetta, pero acompañado del cuidado erudito de Durkheim? En la *Oración fúnebre* pronunciada por Pericles, él encontraba las "máximas de las cuales se diría que fueron inspiración para la Declaración de los derechos del hombre".[84]

Muy pronto, estos atenienses ya tratados de nuevo, al hacer un llamado a esa reapropiación republicana de la libertad griega, pasarán por ser más legítimos que la nueva Esparta (alemana aquella) que va a ir afirmándose; contra el eje *Esparta-Berlín,* hay pues un eje *Atenas-París.* Un poco más tarde, pero después de la derrota y de la ocupación, desde la pluma del historiador Jules Isaac se dará el paralelo entre Atenas bajo la tiranía de los Treinta y Vichy. La escribió en 1942, mientras estaba escondido y fue publicada en 1945, titulada *Les Oligarques. Essai d'histoire partiale*; muestra el ejemplo de Atenas, caída en manos de los oligarcas después de la derrota de 404, para aclarar a los lectores sobre la verdadera naturaleza del Estado francés. Este ensayo vuelve a dar vida, durante un corto instante, al paralelo entre Antiguos y Modernos, salvo que toda la fuerza del libro está en no hablar más que de los atenienses y nunca de los Modernos.[85] Esta historia parcial es primero unilateral. El paralelismo es tácito, disimulado: los Modernos están constantemente ahí, pero de manera implícita. Excepto en el prefacio y en la última frase del libro: "[...] dos mil trescientos cuarenta y seis años –la mitad de los tiempos históricos– separan al autor de su tema. Más que en el espacio, a pesar de tener gusto sedentario, él ha elegido escaparse en el tiempo. Y vemos lo que encontró". Comienza después del relato del derrocamiento del régimen, de las exacciones de los Treinta, luego del restablecimiento completo de la democracia. El libro se acaba en el episodio de la

[83] Claude Nicolet, *L'Idée républicaine en France*, París, Gallimard, 1982, pp. 481-482.

[84] G. Glotz, *La Cité grecque, op. cit.*, p. 169; véase también Lucien Lévy-Bruhyl, "L'idéal républicain", en *La Revue de Paris*, París, Gallimard, 1983, pp. 481-482.

[85] Junius, *Les Oligarques. Essai d'histoire partiale*, París, Minuit, 1945; Perre Laborie, "Usages du passé au présent: *Les Oligarques* de Jules Isaac", en *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité*, bajo la dirección de S. Caucanas, R. Cazals y P. Payen, Toulousse, Private, 2001, pp. 163-169. En 1942, Pierre Jouguet publica en El Cairo, *Révolution dans la défaite, études athéniennes*, donde utiliza el mismo episodio haciendo este mismo recorrido para evocar el presente.

amnistía que exige de cada ciudadano el juramento de "no recordar las desdichas"; este epílogo problematiza a Isaac:

> A fin de cuentas, en esta desconcertante historia [la elección de la amnistía], la maldad de unos –los buenos– no podrá ser superada más que por la clemencia de los otros –los malvados [...] yo escribo estas últimas líneas, en algún lugar de Francia– en eso que fue Francia, el sábado 17 de octubre de 1942: los *buenos* son siempre también perversos; habrá que ver si los *malos* serán siempre también magnánimos.[86]

Tres años antes, en 1939, Luis Gernet invitaba a sus colegas a reflexionar sobre la cuestión "De la modernidad de los Antiguos", ya que "no hay actividad intelectual, incluso patentada, que pueda pasar un examen de conciencia". A él, que no era precisamente un poeta del milagro griego, le parecía urgente redefinir un humanismo para los tiempos de crisis. Así, a propósito de "este famoso imperio de las ciudad sobre los suyos" (la libertad de los Antiguos para darle su nombre), creía útil recordar que "para aquellos mismos que [en Grecia] elaboraron los sistemas, en apariencia los más favorables, de la todopoderosa ciudad, el Estado no es el fin del hombre, es el hombre quien es el fin del Estado". La puesta al día se dirigía, evidentemente, a aquellos que en ese momento promovían el presupuesto de que los "verdaderos helenos son los buenos arios", para quienes "el individuo no existe más que por el grupo". Sobre la cuestión de lo irracional, reafirmaba que si el pensamiento antiguo le hizo un lugar, amplio a veces, nunca permitió que se le "divinizara". En sí, el sentido era límpido: "Nuestra tradición auténtica está ahí".[87] Sus griegos no son los nuestros o, mejor dicho, *sus* griegos no son simplemente los griegos. Estamos de lleno en la falsedad y la mentira.

DEL INDIVIDUO A LA CIUDAD: UNA ALTERIDAD MUY MITIGADA

Sobre los caminos de la alteridad, no podemos sino cruzarnos con un helenista atípico, Henry Jeanmaire. "Practicó muy pronto la antropología inglesa, de la que sacó mucho para la elucidación de una humanidad próxima a nosotros y que un privilegio o un favor de Estado parecería inmunizar contra la comparación y las interpretaciones de la etnología".[88] Louis Gernet aclamaba

[86] *Les Oligarques, op. cit.*, p. 201 (p. 191 de la reedición, con prefacio de P. Ory, Calmann-Lévy, 1989); sobre los "buenos" y los "malos", véase *supra*, p. 164.

[87] Louis Gernet, *Les Grecs sans miracle, textes 1903-1960*, París, Maspero/La Découverte, 1983, pp. 353-354, con el posfacio de Ricardo Di Donato.

[88] *Ibid.*, p. 399.

así su memoria en 1960. De hecho su tesis, aparecida en 1939, representa una triple distinción: por el recurso a la comparación etnológica, por la elección de Esparta y por el acento puesto sobre el papel de los agrupamientos extrafamiliares en la formación de la ciudad, precisamente "en contradicción con la opinión que hacía salir el régimen de la ciudad del desarrollo de los organismos familiares". Él señala que esta posición era hasta entonces la admitida como evidente. Sabios como H. Summer Maine, L. Morgan y Fustel de Coulanges (sin hablar de Glotz o del mismo Gernet, que no menciona) la compartían. Pero, desde principios del siglo xx señala que los trabajos de nueva inspiración aclaran el papel de diversos tipos de organización iniciática. Por su parte, cree justo insistir sobre "el papel de gremios de jóvenes guerreros en la muy antigua ciudad helénica de la cual Aristóteles afirmaba, con razón, que ella había sido primero una ciudad de guerreros e incluso de caballeros".[89]

Si en 1939 Gernet fue conducido a poner más acento en la proximidad que en la alteridad de los griegos, intelectualmente, siempre defendió una alteridad muy matizada. Los griegos muestran, en efecto, el acontecimiento de un pensamiento racional, pero nada que los "inmunice", sin embargo, contra la comparación etnológica. Tampoco ningún favor de Estado o algún milagro. La mentalidad griega ocupa una posición intermediaria entre la mentalidad "prelógica" y las "formas modernas de pensamiento". Todo a la vez, de un lado y del otro, indica una respuesta históricamente importante y documentada sobre la cuestión de este paso. Su aproximación inspirada en la sociología y la práctica rigurosa de la filología van de la mano bajo los auspicios de la lingüística.

En su tesis, Gernet había retomado, a su vez, la cuestión del individuo. Pretendía describir "el advenimiento" a partir del estudio del derecho penal, pero también de eso que era nuevo, fundamentarlo en los "datos" de la lengua. Relativamente bien documentada, la experiencia griega es "privilegiada, ya que se perciben muy bien las fases sucesivas por donde pasó la constitución social".[90] El punto de partida parecía el mismo que el de Glotz: se ponía la misma atención al paso de *genos* a la ciudad. Tanto uno como el otro (Glotz era el director de tesis de Gernet) se apoyaron de manera abierta en la inspiración general de Durkheim. Sin embargo, al final, Gernet contradijo profundamente a Glotz, de forma muy clara, primero, en el tema del "milagro"

[89] Henri Jeanmarie, *Couroi et Courètes. Essais sur l'éducation spartiate er sur les rites d'adolescence dans l'Antiquité hellénique*, tesis, Lille, 1939, p. 591 y pp. 149-155, a propósito del método comparativo, menciona las investigaciones de H. Schurtz (1902), H. Webster (1908) y L. Frobenius (1898). Él estima, por otro lado, que el *genos* apela a un parentesco ficticio.

[90] Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce. Étude sémantique*, París, Leroux, 1917; París, Albin Michel, 2001, p. 15.

ateniense, enriqueciendo y siguiendo en seguida a Durkheim con el recurso de la lingüística de Antoine Meillet; así, él reencuentra algo del movimiento de *La ciudad antigua*. Por la lengua, Fustel escribía, "el pasado no muere nunca completamente para el hombre", ya que ella guarda las huellas de las viejas creencias que transmite. El lenguaje es un hecho social, escribe Gernet, quien comienza su investigación con la "historia de la palabra: *hybris*". Desde luego, él no tiene ninguna preocupación por reactivar el modelo de libertad de los Antiguos. Pero ya de aquí en adelante no reconoce la República ateniense de Glotz. Si, como Fustel y como Glotz, él estudia el camino que llevó de la familia a la ciudad, se enfoca en el momento complejo de este paso: el que lleva del prederecho, como él lo nombra, al derecho. Más que sobre la ciudad, tomada como Estado, que era lo que estaba en el centro de las preocupaciones de Glotz, él pone el acento en la ciudad como sociedad.

También, de *genos* a la ciudad, la palabra que regresa con mucha frecuencia es la de continuidad: la ciudad es "continuación" de *genos*; la ciudad "sintetiza". Por continuidad no hay que entender una simple perpetuación o reestreno de lo mismo, sino un proceso todo tejido de reempleos y de acomodaciones, que dan lugar al surgimiento de nuevas significaciones y funciones, incluso a la aparición de palabras nuevas. Y si las mismas palabras (para designar por ejemplo el delito y el delincuente) perduran, se cargan poco a poco de un nuevo sentido. Una fórmula como "la ciudad contra la familia" no puede ser para Gernet más que superficial, simplista y mutilante, en relación con la complejidad del proceso de liberación del individuo.

El paso de *genos* a *polis* no marca la repentina aparición del individuo, sino más precisamente el momento de su concepción abstracta como sujeto de derecho. Para Gernet, en efecto, los comienzos del individualismo se encuentran ya en la familia misma. "Es en el círculo de la familia, escribe, en el que se sitúa primero la idea de un valor del individuo, fuente de respeto religioso".[91] Puesto que "en los ritos del duelo y de la venganza, y por la virtud de la familia reunida, surgió el pensamiento de la *timê* de la muerte, germen todavía muy disimulado, pero germen al fin [del sentimiento del individuo], una noción general saldrá de ahí, misma que afirmará la organización de los tribunales de sangre y que fundará en las conciencias un sentimiento abstracto del respeto de la persona".[92]

Sobre esta cuestión controvertida del *genos*, de Glotz a Gernet (que en realidad los separan pocos años) se produjo un cambio de generación y de universo de referencia. Si se hace un instante de abstracción de todos los otros

[91] *Ibid.*, p. 302.
[92] *Ibid.*, p. 433.

elementos que desempeñaron un papel en el estudio del paso del *genos* a la ciudad, se extiende, hasta el principio del siglo XX, algo como una especie de sombra traída del paso del Antiguo Régimen al Estado moderno, con las mismas interrogaciones recurrentes sobre la aristocracia y la democracia. Esto juega, a la vez, de manera positiva (como incitación a trabajar este problema) y negativa (como obstáculo epistemológico a una aprehensión suficientemente distanciada u objetivada). Si bien Fustel no lamentaba para nada la extinción del Antiguo Régimen, él temía, siguiendo a Tocqueville, el avance de un "despotismo democrático"; su visión de la ciudad como omnipotente se encuentra, creo, muy marcada por este temor.[93] Pasado muy lejano, la ciudad antigua también podía parecer como una especie de porvenir democrático donde el individuo moderno se arriesgaba a ser ahogado bajo el efecto de la pasión igualitaria.

Por su lado, Glotz, quien defiende la ciudad contra el régimen del *genos*, legitima con convicción esta república democrática instauradora del individuo en su libertad. En cuanto a Gernet, parecía estar absolutamente al margen de este debate o combate. La cuestión está arreglada. Del *genos* a la ciudad hay menos ruptura que paso. Lo importante es entonces captar lo que está de un lado y del otro para llegar al advenimiento de una formación social y política completamente novedosa. De ahí el interés que lo lleva a la tragedia, comprendida como forma mixta entre el universo del mito y el de la ciudad, y como traducción literaria de este paso, interés que Jean-Pierre Vernant retomará y prolongará en la serie de sus trabajos sobre este tema. En todo caso, el *genos* estaba, de ahí en adelante, completamente fuera de la historia "caliente" en cuanto el milagro griego; si aún tenía vigencia era sólo por una pereza de pensamiento.[94]

La ciudad a prueba de los totalitarismos y de la guerra

La amable "República ateniense", en sus versiones Gambetta o Glotz, no resistió los totalitarismos ni la guerra. La exaltación de Esparta y de los dorios, por un lado, y la celebración de Roma imperial, por el otro, el rechazo o las críticas de la democracia (corrupta, cosmopolita, floja o burguesa), un poco de

[93] F. Hartog, *Le XIXe siècle et l'Histoire*, *op. cit.*, pp. 78-79, 306-346 (acerca de su *Essai sur l'aristocratique*, escrito después de la Comuna).

[94] Sobre *genos*, véase el libro de Denis Roussel, *Tribus et cité*, 1976 y la investigación exhaustiva sobre los casos de *genos* de Felix Bourriot, *Recherches*, 1976. Uno y otro convienen en que se trató de un término general, que conoció en diferentes momentos y reempleos para designar realidades distintas. Tener el *genos* griego y la *gens* romana por una sola y misma realidad social (clan), como postulaba Fustel, es en todo caso completamente insostenible.

todo, dieron razón de ella, y los "excesos" de individualismo fueron barridos. En esos años, Jules Isaac se sirvió de Atenas para denunciar a los oligarcas (del Estado francés) que como los de Atenas, en 404, se habían aprovechado de la derrota para derrocar el régimen democrático. Los demócratas volverían a entrar a Atenas y ¿qué harían con ella?

¿Qué pasó con la ciudad griega después de la guerra? Nos detendremos brevemente en tres proposiciones, o respuestas de tres intelectuales. Todos ellos fueron confrontados de diferente manera con esos "tiempos sombríos" y se comprometieron con la acción. Para los tres, los Antiguos, y los griegos sobre todo, desempeñaron un papel muy importante. Con ellos, se da la necesidad de una politización de la relación con los Antiguos, o mejor y más claramente, buscan responder cuestiones políticas que ellos mismos vivieron. Hanna Arendt nació en 1906 y partió al exilio en 1933; Jean-Pierre Vernant nació en 1914 y decidió unirse a la resistencia desde junio de 1940, aunque estaba licenciado en Narbona, y terminó la guerra en la clandestinidad, había tomado la dirección del ejército secreto (más tarde las FFI*) en la región de Toulouse; Cornelius Castoriadis, nacido en 1922, dejó Atenas para ir a Francia, a fines de 1945. De los tres, Vernant es el único en haber hecho, después de la guerra, la elección de estudiar profesionalmente a los griegos. Pero si Grecia fue su tema de estudio, nunca fue su único horizonte, mientras que tanto para Arend como para Castoriadis Grecia tampoco dejó de ser su objeto de estudio; basta leer *La crisis de la cultura* o *La condición del hombre moderno*. En cuanto a Castoriadis, la publicación en curso de sus seminarios volvió cada vez más visible toda esta parte griega en su pensamiento.[95]

Entre los grandes pensadores políticos contemporáneos Arendt es, seguramente, alguien para quien (junto con Leo Strauss) la experiencia de los Antiguos nunca dejó de estar presente. Su frase sobre la política, citada a principio de este capítulo, marca la pauta. Al haber atravesado estos "tiempos sombríos" (fórmula de Brecht que ella tomó por su cuenta con frecuencia), puso explícitamente a prueba el concepto de ciudad frente a lo que ella nombró como totalitarismo.[96] "Creo, escribe, que el pensamiento como tal nace de la experiencia de los acontecimientos de nuestra vida y su permanencia debe estar ligada sólo a las referencias a las cuales se puedan relacionar".[97] Para ella,

* Fuerzas Francesas del Interior eran organizaciones clandestinas de carácter militar que operaban en Francia durante la guerra. N. de la Tr.

[95] Cornelius Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce. i. D'Homère à Héraclite, Séminaires 1982-1983*, París, Seuil, 2004, precedido de "Castoriadis y la Grèce ancienne", por P. Vidal-Naquet.

[96] Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, París, Quarto-Gallimard, 2002, escrito a partir de 1946, el libro apareció en 1951. [Publicado en español por Taurus. N. de la Tr.].

[97] Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, París, Gallimard, 1972, p. 26.

el acontecimiento, la referencia o el acta de nacimiento de su pensamiento político fue el incendio del Reichtag, el 27 de febrero de 1933; desde ese día, la *polis* fue no un modelo ni un recurso único, sino una referencia privilegiada y constantemente meditada, al lado de las revoluciones estadounidense y francesa, pero también al de los soviets de 1917 y al de los consejos húngaros de 1956. Ella representa la primera aparición de ese "tesoro perdido", evocado al principio de *La crisis de la cultura*, que tuvieron los hombres de la Resistencia europea, y que en su momento percibieron algunos instantes.[98]

La ciudad griega inscribe, en efecto, el lugar y el momento donde surgió esta *política* cuyos tiempos modernos vivieron, con el *totalitarismo,* esta forma radicalmente nueva de dominación, el engullimiento. La *polis* era todo lo que el totalitarismo no era, lo positivo de ese negativo. Tomando como apoyo las definiciones de Aristóteles, ve a la ciudad como la puesta en común de las palabras y de los actos, la "habilitación de un espacio público donde, a distancia de los asuntos privados propios del interior del *oikos,* los hombres se reconocen como iguales, discuten y deciden en común".[99] Este espacio es la condición de un mundo común. También la *Oración fúnebre* pronunciada por Pericles, verdadero pivote de las consideraciones sobre la democracia ateniense, figura en un buen lugar en su reflexión sobre la cultura y la política. "Nosotros amamos la belleza al interior de los límites del juicio político y filosofamos sin el vicio bárbaro de la molicie".[100] Ésa es la traducción de esta difícil frase para volver y, probablemente, entonces comprender la opción que elige. Su traducción apunta a convencer que las nociones empleadas son, en gran parte, políticas y así hace manifiesto que la belleza y la sabiduría podrían ser amadas "sólo dentro de los límites planteados por la institución de la *polis*".[101] Pero al hombre moderno, privado del mundo en común en los sucesivo, ya no le queda más que la lengua, donde "lo que pasó tiene su asiento imborrable", o sea, la palabra *política,* y, "en el fondo del mar", la *polis* griega. Y una ciudad moderna tentada a reconstruirla.

[98] *Ibid.*, p. 13.

[99] Claude Lefort, *Essais sur le politique*, París, Seuil, 1986, p. 66, con los señalamientos críticos sobre el hecho de que Arendt nunca se interesó en la democracia moderna, como tal: "¿sería porque se trataba de una democracia representativa y que la noción de representación le era extraña o incluso le repugnaba?" (*ibid.*, p. 72).

[100] Tucícides, 2, 40: "nosotros cultivamos lo bello en la simplicidad, y las cosas del espíritu sin faltar la firmeza", de la traducción del griego por J. de Romilly (CUF, Les Belles Lettres). φιλοκαλοῦμεν τε γὰρ μετ᾽ εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας.

[101] H. Arendt, *La Crise de la culture, op. cit.*, p. 274; Barbara Cassin, "Grecs et Romains: les paradigmes de l'Antiquité chez Arendt et Heiddegger", en *Ontologie et Politique. Hanna Arendt,* París, Tierce, 1989, pp. 35-37.

Este mismo texto es tomado por Cornelius Castoriadis, que ve en él "el más grande monumento del pensamiento político" que le hayan dado a leer. La interpretación a la cual él llega desde la misma frase difiere de la de Arendt: "Pericles no dice: amemos las bellas cosas (y coloquémoslas en los museos); amemos la sabiduría (y paguemos a los profesores o compremos los libros). Dice: nosotros estamos en y por el amor de la belleza y de la sabiduría, y por la actividad que suscita este amor; nosotros vivimos por, con y a través de ellas, pero huyendo de las extravagancias de la molicie".[102] *Por, con, a través*, se trata de acción política y de modo de ser, y en algún caso de consumo cultural.

Proveniente del trotskismo, había dejado Grecia después de la tentativa de golpe de Estado estaliniano de 1944, en Atenas. Funda en 1949, con Claude Lefort, el grupo "Socialismo o Barbarie". Desde entonces se comprometió con una crítica completa de la experiencia de la Revolución rusa. Deja de ser marxista para defender un proyecto de autonomía individual y colectiva, que rechaza considerar como utopía. Lo defiende como "proyecto social-histórico", en el que la realización no depende más que de "la actividad lúcida de los individuos y de los pueblos".[103] Por política, entiende "una actividad que dirige la institución de la sociedad como tal", ayer como ahora.[104] Aquí, evidentemente, la experiencia griega acaba de ocupar todo su lugar, porque si Grecia no es un modelo, tampoco es un espécimen entre otros (Castoriadis se opone a su etnologización), pero repite, es un "germen".[105]

> A partir del momento en que se opera esta ruptura, que es la creación de la *polis*, los hombres se plantean como los autores de sus leyes, y también como los responsables de lo que pasa en la ciudad; desde entonces, la posición de la colectividad se vuelve, de manera muy clara, la siguiente: ya no hay fuentes extrasociales, divinas o trascendentes que dicten el derecho, que digan eso es bueno y eso no, eso es justo y eso no –y en el domino político se trata de esto precisamente–.[106]

En ese paso de la "heteronomía" a la "autonomía", que es siempre colectivo e individual (estamos a millas de distancia de las dos libertades), la ciudad tiene la posibilidad de replantearse, no de una vez por todas, sino de manera reglamentada y repetida, volverse democrática. La respuesta ateniense a la

[102] Cornelius Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les Carrefours du labyrinthe 2*, París, Seuil, 1986, p. 381.

[103] Cornelius Castoriadis, *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, París Seuil, 2005, p. 17.

[104] C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce i, op. cit.*, p. 57.

[105] C. Castoriadis, *Domaines de l'homme, op. cit.*, p. 328.

[106] C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce i, op. cit.*, p. 36.

cuestión de saber lo que la institución de la ciudad debe realizar ha sido "la creación de seres humanos que vivan con la belleza, que vivan con la sabiduría y que amen el bien común".[107]

Para Castoriadis no hay, por supuesto, ningún legislador, sino ese proceso de autoinstitución que es la historia misma de la ciudad entre el siglo VIII y el V a. C. Como Arendt, él insiste también en la instalación de un espacio público y común: "El *dèmos* debe crear el *logos* como discurso expuesto al control y a la crítica de todos y de sí mismo y no se puede adosar a ninguna autoridad simplemente tradicional".[108] Desde entonces, la cuestión más difícil a la cual la ciudad debe hacer frente es la de su autolimitación: ¿cómo instituir las condiciones de esta autolimitación? Atenas no lo supo hacer. Para Castoriadis, que pone en práctica la cuestión griega de la *hybris*, es claro que la democracia ateniense se arruinó por su "desmesura". Ella no llegó, desde luego, ni a autolimitarse ni a universalizarse. También piensa que la derrota en la guerra del Peloponeso no es más que la traducción de su fracaso.[109]

Arendt recurría a la imagen del "tesoro", Castoriadis utiliza la de "germen". Con esto quiere decir que "los griegos nunca dejaron de reflexionar sobre esta cuestión: ¿qué debe realizar la institución de la ciudad?", pero también que ese germen podría brotar de nuevo y que depende de nuestra lucidez hacerlo germinar.

La frase de Merleau-Ponty ilustra muy bien el recorrido de Jean-Pierre Vernant: "Con la prueba de los acontecimientos nos damos cuenta de que es inaceptable para nosotros esta experiencia interpretada que se vuelve tesis y filosofía".[110] Para él, escribe, no hubo "una segunda duda", Pétain era "la conclusión de todo lo que él había combatido hasta entonces: la xenofobia, el antisemitismo y la reacción".[111] Entonces, ¿por qué llegó a los griegos justo después de la guerra, este todavía joven, admitido en filosofía, que fue comunista entre 1932 y 1939 y que conocía a su Marx? Había tenido su experiencia de asombro en un primer viaje a Grecia, con un proyecto de tesis complementario sobre la noción de trabajo en Platón y como tesis principal sobre la categoría de valor, el azar también, bajo la forma, en particular, de ese "flechazo" que representó para él conocer a Gernet, o la colaboración establecida con Ignace Meyerson. Estos dos nombres significaban los acercamientos a varias disciplinas –del lado de Gernet, a la lingüística y a la

[107] C. Castoriadis, *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 382.
[108] C. Castoriadis, *Ce qui fait la Grèce i, op. cit.*, "La pensée politique", p. 284.
[109] *Ibid.*, p. 305.
[110] Maurice Merleau-Ponty, citado por C. Lefort, *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 61.
[111] Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières*, París, Seuil, 2004, p. 27.

sociología durkhemiana; con Meyerson a la psicología histórica– y desde luego él ya tenía una relación con los griegos que, de entrada, trabajaba con toda la distancia histórica.

Siguiendo a Gernet, el cuestionario erudito de Vernant se organiza igualmente en torno a la cuestión del paso a la ciudad, pero primero estudiado en toda la dimensión de "mutación decisiva". Ése era el objetivo de su primer libro, *Les Origines de la pensée grecque* publicado en 1962, y dedicado a Louis Gernet. El propósito era "redactar el acta de nacimiento de la Razón griega" y del "advenimiento" de la filosofía, mostrando sus condiciones de posibilidad. ¿Cómo la razón se "desgajó" de una mentalidad religiosa? ¿Qué "debe" la razón al mito y cómo la "superó"? El acento está bien puesto en eso que la separa y la diferencia. Si la cuestión no es inédita, amerita ser retomada en el momento cuando se da el desciframiento de la lineal B micénica, que acaba por hacer retroceder, en más de medio milenio, la fecha de los primeros textos en griego. También, de aquí en adelante los palacios micénicos pasan a un segundo plano, seguidos por la desaparición de la realeza; es entonces cuando va a surgir, muy claramente, entre los siglos VIII y VII a. C., ese "nuevo punto de partida" de Grecia que pone "los fundamentos de la *polis*".[112] El paso a la *polis* se concibe como un nuevo punto de partida.

Por oposición a las prácticas del poder monárquico, que se encierran en su palacio y cultivan el secreto, Vernant traza entonces, en las páginas siguientes, el modelo de la ciudad, "su" modelo que muchos adoptaron (o en los cuales se reconocerían muy pronto). Marcado por la preeminencia de la palabra, la del debate contradictorio y público, la ciudad está firmemente diseñada como un espacio circular, donde todos los que tienen derecho están en posición de paridad en relación con un centro, lugar vacío e inapropiado para el poder. Ahí cada uno se puede satisfacer al revestirse de autoridad, pero debe rendir cuentas regularmente. Tal modelo es cercano, se verá de aquí en adelante, a la *polis* de Arendt, y también a la de Castoriadis, en particular por el mismo acento puesto sobre la división de un espacio común y el valor de la palabra pública.[113]

Al buscar articular esta razón (quizá sin ver si la razón es propiamente "hija" de la ciudad o si la razón y la ciudad son de entrada indisociables), los

[112] Jean-Pierre Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1962, pp. 7-8. [Publicado en español por Paidós. N. de la Tr.].

[113] Las tres ciudades no son idénticas, pero mi propósito aquí no es estudiar las distancias y diferencias de acento. El lado romano de Arendt, con el lugar que ella le da a la fundación, es extraño tanto a Vernant como a Castoriadis. Si Vernant no había leído a Arendt, Castoriadis había leído a Arendt y a Vernant (con quien discute) pero es muy claro que "su" ciudad está completamente de acuerdo con su definición de la política.

análisis de Vernant apuntan también, precisa en ese momento, a "derribar el dogmatismo y el modo de pensamiento que reinaban entonces en el Partido Comunista", mostrando "que no puede haber verdad en ningún dominio si no hay debate público contradictorio, tampoco si la discusión no es del todo libre y abierta".[114] Un viaje efectuado en 1960 a la URSS le había aclarado definitivamente lo que era la sociedad socialista. Había ahí una mirada política del presente proyectada en los griegos de antes. Ellos no se habían transformado en modelo, sino que eran al menos como un signo que indicaba que otra política, otra acepción de lo político era concebible, puesto que ésta ya había sido posible y podía volver a ser.

Para designar esta experiencia griega, Vernant no habla ni de "tesoro perdido" ni tampoco de "germen", sino que termina por emplear, con discreción, una palabra que toma prestada de un poeta, el de tierra-adentro.*

> Como Yves Bonnefoy habla de una tierra adentro, presente incluso en el seno mismo de los paisajes del mundo en el que vivimos; yo indiqué que para quienes se comprometen a fondo había ahí una vida adentro o un más allá de la vida que daba sentido a su compromiso. Desde luego, un fondo de valores sociales y políticos comunes cimentaba nuestra solidaridad de combate. Reinaba la amistad entre los grupos de gente que constituíamos.[115]

Yo me pregunto si la ciudad de Vernant no proviene, en parte, de esta tierra adentro que tenía por nombre camaradería y que, última vida o más allá de la vida, daba sentido a su compromiso. Ni utopía propiamente, ni construcción nostálgica, esta ciudad llevaba, a pesar de todo, la idea de un mundo, salido de la realeza o de las tiranías de Uno, y debería poder, como en la Grecia del siglo VIII, conocer un "nuevo punto de partida". En esta ciudad, que conjuntaba politización y distancia, luego otros más jóvenes, después de 1968 sobre todo (seamos a la vez más vagos o más precisos) reconocieron algo que les daba sentido, como una "tierra adentro", probablemente donde la política podría entenderse de otra manera. Pero también y al mismo tiempo otra Grecia, en consonancia con las proposiciones de la antropología: con *Tristes trópicos* y con *Mitológicas* de Claude Lévi-Strauss.

De hecho, siempre atento en marcar la alteridad de los griegos, la investigación de Vernant se dedicó ampliamente a levantar un inventario de diferencias de los modos de ser en el mundo, en la sociedad en sí, de este "hombre

[114] J.-P. Vernant, *La Traversée des frontières*, *op. cit.*, p. 24.

* Bonnefoy habla de un *arrière-pays*, que en inglés equivale a la palabra *hinterland*. En español equivaldría a lo no desarrollado del país, su interior, lo profundo. N. de la Tr.

[115] J.-P. Vernant, *La Traversée des frontières*, *op. cit.*, p. 25.

griego", del que, desde *Mythe et pensée chez les Grecs* se propuso hacer la historia interior, partiendo de las enseñanzas de Ignace Meyerson, a quien le dedica el libro.[116] Pero nunca sugirió que la alteridad debía entenderse como un viaje sin regreso hacia una extrañeza completa o como la búsqueda interminable de los griegos, tal cual eran ellos mismos. Si las obras que Grecia antigua creó son tan diferentes para nosotros como para "extrañarnos", no son tan lejanas para que no pudiéramos ya entrar en comunicación con ellas. Aunque, para terminar, la "silueta" que dibujan sus estudios no es "lo griego tal como fue en sí mismo", sino "el griego y nosotros".[117]

> Al embarcarnos, precisaba él en su lección inaugural en el Colegio de Francia, hacia una Antigüedad cuyos últimos vínculos con nosotros parecían desvanecerse frente a nuestros ojos, buscando comprender (desde adentro y desde afuera), mediante la comparación, una religión muerta, es a nosotros mismos a quienes en verdad estamos interrogando, a manera de un antropólogo.[118]

También estas idas y venidas de ellos a nosotros son, en total, un medio de ponernos a distancia con nosotros mismos.

Cuando Vernant escribió "a manera de un antropólogo", ¿tenía en mente las observaciones finales de Claude Lévi-Strauss, en *Tristes trópicos*, sobre el lugar del etnólogo y el porqué de la etnología?

> Si los hombres nunca se han agredido sino por una necesidad, escribe, qué hay que hacer para lograr una sociedad habitable; las fuerzas que animaron a nuestros lejanos ancestros están también presentes en nosotros. Nada está concluido; podemos retomar todo. Lo que fue hecho y ahora falta puede ser rehecho: "la edad de oro que una ciega superstición colocó atrás [o enfrente] de nosotros, está *en nosotros*". La fraternidad humana adquiere un sentido concreto en nosotros al presentar, en la más pobre tribu, nuestra imagen confirmada y una experiencia de la que, junto con tantas otras, podemos asimilar las lecciones.[119]

Dejando el Mundo antiguo y su civilización amurallada, Lévi-Strauss se había embarcado, lo hemos seguido a principio de este libro, hacia los Salvajes del Nuevo Mundo; sin dejar el Antiguo, Vernant se "embarcó" hacia los griegos para volverlos nuevos, ya que ponerlos a distancia era también la manera de volverlos audibles una vez más, en y por esta distancia misma, e

[116] Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), París, Maspero, 1988, pp. 5-10. [Publicado en español por Ariel. N. de la Tr.].

[117] *L'homme grecque*, bajo la dirección de J.-P. Vernant, París, Seuil, 1993, pp. 10-11.

[118] Jean-Pierre Vernant, *Religion grecque, religions antiques*, París, Maspero, 1975, p. 49.

[119] Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, París, Plon, 1955, p. 471. [Publicado en español por Paidós. N. de la Tr.].

interrogar con toda la fuerza este "nuevo principio" que había sido la ciudad. Vernant tiene conciencia de rescatar y de alargar el humanismo del Renacimiento, testimoniando una humanidad igual para todos y cada uno; Lévi-Strauss deja al borde del camino el humanismo de las humanidades (que no había salido particularmente engrandecido por la guerra, ¿no lo había ya señalado un Jérôme Carcopino, por ejemplo, brillante profesor de historia romana, a las vanguardias del Estado francés?) y traza una ruta hacia una ciudad democrática donde la política se entiende de otra manera.

La elección de los Salvajes y la elección de los griegos puede parecer finalmente como dos maneras de responder a la experiencia de los "tiempos sombríos" que son menos opuestos que simétricos; dos viajes, cada uno con su lógica, su historia, sus medios y sus objetivos, pero en total, complementarios por dos estudiosos de filosofía que no se convirtieron en filósofos profesionales. El primero parte hacia el otro, hacia las sociedades más desfavorecidas y despreciadas, empujado por la voluntad de rescatar un humanismo que fracasó gravemente en el siglo XVI desde luego, pero también de manera radical más recientemente aún; el segundo se lanza hacia lo más próximo en apariencia, la "patria" griega y los orígenes de la razón occidental (que no ha fallado menos), para interrogar lo que se había jugado en los comienzos. Maneras de cuestionar el humanismo muy machacadas –lo de la "anémica diosa" y del "mundo amurallado" que había querido dejar Lévi-Strauss– y, quizá también, contribuido a renovarlo. Más allá de estos dos gestos, que son indisolublemente políticos e intelectuales, Lévi-Strauss y Vernant propusieron a los Salvajes a y los griegos "como punto de partida para pensar". No se trata ni de exotismo ni de modelos que habría que imitar, sino más bien de modelos teóricos, a pensar y para pensar, para "deducir esos principios de la vida social que nos será posible aplicar a la reforma de nuestras propias costumbres". Estos griegos y estos Salvajes ofrecen a los Modernos, en todo caso, una oportunidad de no quedarse solos frente a ellos mismos y reabrir así, pero sobre otro registro, el cuestionamiento cruzado de tres términos que hemos seguido al filo de estas páginas.

Capítulo VI

El doble destino de los estudios clásicos

Praelio victus, non bello: "Los clásicos perdieron y pierden numerosas batallas, pero no la guerra". Éstas son las palabras con las que Salvatore Settis concluye su pequeño y estimulante libro aparecido en 2004, con el título *El futuro de lo clásico*.[1] ¿En qué se basa para no añadir un signo de interrogación? ¡A menos de que se trate sólo de un *wishful thinking*!

En el sentido de los estudios clásicos, es decir, de los que forman parte de una disciplina reconocida por largo tiempo en las instituciones de enseñanza en Europa, la primera pregunta sería: ¿qué son los "clásicos"? Apenas planteada, la cuestión parece desbordar su marco, ya que la primera característica de estos estudios es, precisamente, que son a la vez *más* y *menos* que una disciplina. Y su suerte en la actualidad todavía depende de este *menos* y de este *más*. El *más* reenvía de inmediato al lugar que ha sido ocupado, durante mucho tiempo, por los Antiguos en nuestros espacios públicos. Los humanistas los eligieron como referente y, en un sentido más amplio, fueron investidos con un papel de operadores de primer plano, intelectual y cultural, pero también político, a lo largo de toda la historia europea, en particular, en la formación y en los usos de la noción misma de clásico. Desde aquí se lanza la interrogación y el acento puesto en el título sobre el carácter doble o paradójico de su condición. Los estudios clásicos (en el sentido más amplio de la expresión) no están, en efecto, en la misma posición que, por ejemplo,

[1] Salvatore Settis, *Futuro del Classico*, Turín, Einaudi, 2004, p. 14.

la antropología, el sánscrito o incluso la historia, aun si su destino, ahora y mañana, es ampliamente solidario con lo que ocurrirá con estas disciplinas en cuanto tales. Pero su destino (futuro) depende también de su presencia pasada (esa gloria y esa grandeza de Atenas y de Roma) en el espacio público, ya que es en virtud de ella (o en recuerdo suyo) que la disciplina defendió y defiende, fácilmente, su legitimidad, su territorio y su puesto; más aún, se esfuerza por hacer revivir la evidencia de su venerable autoridad.

¿Cuál disciplina?

¿En qué sentido los estudios clásicos son *más* y *menos* que una disciplina? Como categoría de enseñanza y de investigación, la *disciplina* no se impuso como tal antes del siglo XX, mientras que en el siglo XIX la categoría de referencia, la ciencia, estaba acompañada del desarrollo del "especialismo",* que traducía el axioma compartido según el cual el análisis debía preceder y preparar la síntesis. Los criterios más recientes de definición de una disciplina, como la de acceso a la forma paradigmática (en el sentido de Thomas Kuhn), o una definición que conciba la disciplina como "una comunidad comunicacional de especialistas" y un "sistema autopoiético" (R. Stichweh) no se aplican claramente al campo de los estudios clásicos, caracterizados por un desmenuzamiento que no ha hecho sino aumentar.[2] Estas definiciones provienen de lo preparadigmático, incluso si tienen normas de producción de los enunciados, procedimientos de certificación y de acreditación, pero localizados. Si bien es cierto que una disciplina es al saber lo que la ortografía es a la escritura, según la fórmula de Gérard Lenclud habría que decidirnos a reconocer que muchas ortografías pueden ser válidas para los mismos fines. Si una disciplina funciona por consenso, y en parte no tanto sobre lo dicho sino sobre lo que no está dicho –lo tenido por verdadero, pertinente e interesante–, ¡no es muy seguro que los estudios clásicos ganarían si se propusieran explicitar esta vasta parte implícita!

Un visitante que no conozca nuestras instituciones de enseñanza superior notaría primero, creo, la variedad de designaciones. Si el epíteto *clásico* (Estudios clásicos, *Classics, Klassische Philologie, Philologia classica*) predomina, no es

* El autor utiliza tanto la palabra especialización como especialismo, que siempre pone entre comillas; por eso respetamos este término y lo dejamos como él lo escribe. N. de la Tr.

[2] Para una reflexión de conjunto sobre la noción de disciplina, véase Jean Boutier, Jean-Claude Passeron, Jacques Revel (eds.), *Qu'est-ce qu'une discipline?*, París, Éditions de l'ehess "Enquête 5". Remito a los artículos de J.L. Fabiani, Cl. Blanckaert y G. Lenclud.

el único (*Altertumswissenchaft, Études anciennes, Histoire ancienne...*); en seguida le llamaría la atención la segmentación del campo y el gran número de especialidades o subdisciplinas, cada una con sus publicaciones, sus coloquios, sus medios y sus jerarquías. Finalmente, se confrontaría con una heterogeneidad de asociaciones y reagrupamientos según los respectivos lugares y países. Así, la arqueología clásica puede provenir de una Facultad de Clásicos, encontrarse en un departamento de historia del arte y de arqueología, o también sumarse a un departamento de arqueología. Otro ejemplo que se puede dar es el amplio número de instituciones diferentes en París que se dedican el estudio de la Antigüedad clásica, que se ignoran unas a otras. Todo esto puede explicarse históricamente, pero esta fragmentación indica que estamos lejos de ser una disciplina y sería vano buscar cualquier unidad de método o incluso el objeto único. Aunque se pretenda que es un mismo objeto (Grecia y Roma) nunca se le concibe así, sino de manera fragmentada. Si hubiera oportunidad de reunir esos trozos, la crátera que se formaría sería muy extraña, o mejor dicho, ¡no llegaría a formarse! La especialización disciplinaria indujo, por ejemplo, a una división de los conjuntos de textos, entre los de los filósofos, los de los historiadores, los de los filólogos y los de los literatos, con fronteras y cotos privados. Cuando Pierre Vidal- Naquet plantea preguntas históricas a Platón, ¡corre el riego de no ser leído ni por los historiadores ni por los filósofos![3]

El helenista es aquel que *sabe* griego, o de lo griego (igual que el latinista es aquel que *sabe* latín). Obviamente, nos preguntamos: ¿qué griego? ¿El griego *clásico*, el de la *koiné*, el de la traducción de los *Setenta* o el de la patrística? ¿Quién está autorizado a decidir sobre este tópico, en virtud de una competencia sobre cuáles *corpus*? De forma más general, la cuestión del aprendizaje del latín y del griego plantea la de los sistemas de enseñanza y luego la del perímetro de la disciplina. El griego y el latín, ¿tienen todavía un lugar reservado en la enseñanza secundaria? Sí y no, según las modalidades, ¿por qué? En un libro excelente consagrado al lugar del latín entre los siglos XVI y el XX, *Le latin ou l'empire d'un signe*, François Waquet concluía: "Reservémosle el estudio del latín a los profesionales de la cultura humanístico-literaria, que el latín vuelva a ser una especialidad con la plena dignidad de ese término". Porque

> [...] el agotamiento que mató al latín en la década de los sesenta del siglo XX, no era el agotamiento de la lengua. El latín desapareció porque ya no podía decir nada al mundo contemporáneo. Todo eso que lo había caracterizado –una cierta idea del hombre, una forma de distinción, un sistema de poder, una mirada

[3] Pierre Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, París, Flammarion, 1990, pp. 95-137.

> universal y, más allá de eso, una concepción de la sociedad, de su orden y de sus normas–, ya no tenía vigencia o se decía de otra manera. ¿No era acaso que el modelo cultural hegemónico que había surgido de éste era ya el victorioso rival?[4]

Sin embargo, todavía se registraron en los liceos de Francia, en 2004, sesenta mil "latinistas" y treinta y dos mil "helenistas". Y los defensores del latín y del griego no militan a favor de una especialidad, sino en nombre, precisamente, de ese *más que* una disciplina. En nombre de ese *más* que fueron los Antiguos, ¿lo que son o lo que podrían ser?, ¿hay todavía en la actualidad una apuesta por los *Classics* o por los Antiguos?, ¿qué "*relevant past*" podrían representar para retomar una expresión empleada por Moses Finley en la década de los setenta, en las sociedades que se preocupan actualmente más por la memoria y por la identidad que por la historia? Y que a su vez se interrogan, con más o menos ardor e inquietud, ¿cómo responder a la globalización en los cursos escolares?, ¿para qué aprender esas lenguas muertas de carácter elitista?

Aquí tocamos el doble destino. Mientras los antiguos estén menos presentes en el espacio público, más progresará su disciplinarización; pero si se reduce su presencia (en el afuera), más difícil será defenderlos (dentro del sistema escolar) como disciplina. Los defensores tradicionales de las humanidades lo hacen en nombre de eso que los griegos fueron, como si la evidencia del "milagro griego" estuviera aún hoy a la orden del día. Ellos son, pues, poco audibles, salvo ante aquellos que comparten ese mismo espíritu. Pero al actuar así terminan por perjudicar a los estudios clásicos como especialidad y como disciplina. Aquellos que, al contrario, los defienden de entrada sobre una base disciplinaria (como una especialidad entre otras) hacen mal al argumentar: ¿para qué serían necesarios (todavía) tantos clasicistas? Mientras que hay muchos otros estudios que promover (en relación con el mundo actual y el público de las escuelas) y se arriesgan a mostrarse muy poco convincentes a menos de que reintroduzcan, con disimulo o implícitamente en sus argumentos, lo que los Antiguos han sido (el *más que*). Como mucho, ¿por qué habría de tratarse al latín y al griego de manera diferente que al sánscrito o al acadio, cuando incluso en Europa el aprendizaje de las principales lenguas vivas está en retirada y el inglés tiende a convertirse en la única lengua de comunicación o sólo la lengua que sirve?[5]

Dejamos aquí, por un momento, a nuestro visitante con estas observaciones y perplejidades. Ahora me gustaría tomar distancia e interrogar este *más que* una disciplina, a través de los principales desafíos que los estudios

[4] François Waquet, *Le latin ou l'empire d'un signe*, París, Albin Michel, 1998, pp. 321-323.

[5] Pierre Judet de la Combe y Heinz Wismann, *L'avenir des langues*, París, Cerf, 2004, pp. 113-114, 122-125.

clásicos aportaron en esta larga duración de la historia europea. Más precisamente, ¿cuáles fueron las operaciones a las que recurrieron aquellos que, por primera vez, hicieron posible que se les nombraron los Antiguos y cuáles operadores fueron forjados, puestos en práctica y transmitidos?, ¿qué gestos fueron producidos y reproducidos? En el fondo, no se trata sino de la manera en la que algunos nombres o nociones, organizándose en configuraciones cambiables, fueron incesantemente recuperados, escrutados, investidos y reinvestidos a lo largo de los siglos; es decir, la pareja formada por Antiguos y Modernos, pero también en sus rastros, los Salvajes o los Bárbaros frente a los Civilizados, los Clásicos con los preclásicos y después frente a los neoclásicos. A través de sus interrelaciones y sus oposiciones, se dibuja, de hecho, el movimiento continuo de producción de la cultura moderna de Europa, donde la pareja de Antiguos y Modernos tiene, desde hace tiempo, los primeros papeles, con una larga historia de "querellas".

El gesto renacentista

Del humanismo italiano retendría sólo el gesto de renacer, e incluso lo estilizaría con más fuerza. En la confrontación que se instaura entre los Antiguos y los Modernos se despliega "un fervor de esperanza vuelta hacia el pasado", pero que está completamente animado por el deseo de izar el presente a la altura de ese pasado glorioso que se reabre.[6] Una fuerte dimensión polémica está ahí presente: romper con eso que uno acaba por nombrar la Edad Media, impugnar la *translatio imperii*, como la de sus estudios y restaurar (*restituere*), refundar Roma por medio del latín de Cicerón. Además de la *restitutio* o *renovatio*, ella misma una figura cercana de la de la resurrección, los operadores que se implementan son la imitación, el paralelo y la pareja formada por Antiguos y Modernos. Todo esto hace que tal gesto conlleve, en sí mismo, la posibilidad de su reiteración.

Si de Petrarca a Montaigne, las ruinas de Roma tomaron cada vez más importancia, y también fueron percibidas como ruinas, Petrarca las veía todavía a través de Virgilio y Tito Livio, y Montaigne, cuando visitó Roma, no las percibió más que como un sepulcro. Por una parte, ellas se alejan y se desencantan, requieren cada vez más la implementación de procedimientos eruditos, como la epigrafía y la edición de textos, para hacerlas hablar. Por otra, permanecen atrapadas, a ejemplo de todo el pasado antiguo, en una

[6] Alphonse Dupront, *Genèse des temps modernes*, París, Gallimard/Le Seuil, col. Hautes Études, 2001, p. 49.

fuerte relación con el presente. Es ahí donde interviene la fuerza del ejemplo. El *humanismo* se organiza en torno de la paradoja "de una visión de un mundo nuevo reconstruido sobre una palabra antigua".[7] La audacia del Renacimiento fue tener la "necesidad de un ejemplo, y éste no podía ser [...] más que *toda* la realidad literariamente conocida de un mundo antiguo, resplandeciente de gloria que se bastaba con ella misma antes de que el cristianismo naciera".[8] La audacia consistió en elegir ese pasado.

Si, según el esquema de la *historia magistra*, se procede siempre del pasado hacia el presente, al mismo tiempo y bajo el efecto de ruptura de la continuidad proclamada con eso que se volvería la Edad Media, ese pasado antiguo se da también como un presente "disponible", con el cual uno se siente al "mismo nivel". O bien, es "una manera en que uno mismo alcanza lo eterno". Éste es, en efecto, el sentido de la *renovatio*, consigna y fórmula de adhesión a los humanistas: uno recuerda y comienza de nuevo. Con toda seguridad, esta filosofía del retorno era una filosofía del tiempo, a condición de añadir también, junto con Dupront, que era "una certeza del tiempo, una plenitud del presente".[9] Los hombres del Renacimiento no esperarán a la filosofía moderna del progreso: ella exige un tiempo abierto; la suya se detiene en ellos mismos, siempre permaneciendo abierta a la Parusía. Es la época de oro de los Antiguos, aunque también lo es la del pleno poder de la confrontación instaurada entre los Antiguos y los Modernos. Enfrentados, los Antiguos son también la palanca gracias a la cual se alza el presente.

La emancipación de la categoría de clásico

¿Qué vuelve posible la puesta en circulación del término? Con lo clásico se retoma algo del gesto renacentista, pero desplazándolo. Formado sobre el latín, *classis*, *classicus*, primero remite a una clasificación fiscal. Es por excelencia *classicus* lo que pertenece a la primera clase de los contribuyentes. Un *classicus scripto*, la expresión es empleada una sola vez por Aulio Gelio. Primero designa a un escritor que no es *proletarius*, que es bueno para ser leído por los *classici*, y no por el pueblo.[10] Un escritor de primer orden. En la edición de 1685 del *Dictionnaire Universel* de Furetière, la palabra no figura, pero ya existe una entrada "clásico" en 1690, aunque su alcance está circunscrito. Los

[7] Francisco Rico, *Le rêve de l'humanisme*, París, Les Belles Lettres, 2002, p. 19.
[8] A. Dupront, *op. cit.*, p. 49.
[9] *Ibid.*, p. 51.
[10] S. Settis, *op. cit.*, p. 100.

clásicos son los autores "que uno lee en las clases, o que tienen una gran autoridad". El nombre "pertenece particularmente a los autores que vivieron en los tiempos de la República, y a fines del periodo de Augusto donde reinaba la buena latinidad". Con esta excepción, *La Enciclopedia* añadiría a "los buenos autores del siglo de Luis XIV y de éste".

En el siglo XIX, "clásico" tendrá como antónimo "romántico", y el asunto se llevará primero al ámbito de la pintura, con Jacques-Louis David, el campeón del clásico. Así, primero reservado a los Antiguos, el calificativo pasa a los Modernos (con el relevo especial, de la categoría de "siglo") y retorna, de alguna manera, del lado de los Antiguos, con la pintura de David. Lo interesante es que la noción de clásico permite una circulación entre los Antiguos y los Modernos, hasta poder aplicarse tanto a unos como a los otros. Lo clásico es un antiguo *ya* moderno o un moderno *todavía* antiguo: *ya, todavía* quiere decir, de hecho, que escapa ampliamente al tiempo, conjuntando, según Pierre Larousse, "la perfección del fondo y de la forma". En cuanto a Voltaire, él estimaba que bajo Luis XVI "la lengua fue llevada al punto más alto de perfección en todos los géneros".[11] Así, *Clásico* puede jugar como operador cultural, ya que permite a la vez relacionar y discriminar. Podrá decirse, en efecto, que son clásicos ciertos periodos antiguos (Atenas en el siglo V, el siglo de Augusto, pero también Sófocles en relación con Esquilo y Eurípides...), como también ciertos momentos de la historia de los Modernos (el siglo de Luis XIV, la época de Goethe...), entendiéndose bien que existe un vínculo particular, una relación de elección de afinidades electivas, entre aquellos que recibieron o reivindicaron la denominación de Modernos o de Antiguos.

Así, si regresamos al momento de la Querella de los Antiguos y los Modernos, los partidarios de los Antiguos estimarán que el Parnaso francés estaba en camino de reunirse con los parnasos griego y romano. El epíteto "clásico" todavía no estaba disponible para reunirlos, pero la idea se abría paso. Los tres protagonistas del *Parallèle des Anciens et des Modernes*, 1688-1692, de Charles Perrault, deciden ir y pasearse por Versalles cuando el rey estaba ausente; podríamos cuestionarnos si ellos, en principio, se preguntaron sobre la metamorfosis del antiguo pabellón de caza. ¿Era la realización de los Antiguos y la perfección de la imitación, o era el triunfo de los Modernos? La solución estaría en reconocer una obra maestra clásica, ya sea una donde confluyeran la experiencia de los Antiguos y las expectativas de los Modernos: la primera dando forma, *su* forma (propia) a la segunda. Lo *clásico* puede asirse como una figura de compromiso. ¿Por qué, pregunta Marc Fumarolli, Boileau representa "la encarnación de lo clásico"? Porque

[11] Voltaire, *Le siècle de Louis XIV*, Biblioteca de la Pléiade, p. 1570.

> [...] las letras preservadas de todo servilismo moderno por su arraigo a la Antigüedad, serán mucho más honorables para el rey y servirán mejor a la salud del reino, ya que no responderán a motivos circunstanciales, como pretenden los Modernos, sino que están enraizadas en los fondos permanentes de la verdad y en la belleza que garantizan a la invención francesa su filiación con los clásicos antiguos.[12]

Aunque los Modernos se consideran los verdaderos antiguos, se preguntan: ¿por qué diablos deben ellos imitar a los jóvenes, tan torpes, si no es que francamente rústicos? La imitación puede estar tan devaluada como el esclavismo, mientras que los partidarios de los Antiguos defienden una concepción dinámica (la imitación creativa). Pero el punto importante es que imitar, tanto como ya no imitar, son dos maneras de querer ser Moderno o el mejor de los Modernos. En su *Epístola i*, Boileau se presenta como aquel que, "antecediendo a todos los de su siglo dijo la verdad" y que, "sin embargo ha hablado de ese rey [Luis XIV] como lo haría la Historia".[13] Por la profundidad de campo o la altura de miras que le permitió su arte poético, él es quien está en la mejor condición de alabar al rey como se debe. A diferencia del gesto renacentista, los defensores de los Antiguos no están tan invadidos por el deseo de *renovatio* o del renacimiento de la Antigüedad, sino por dar todas las oportunidades a un presente que, gracias al soberano, está pasando a ser incomparable y, en consecuencia, a ser un modelo, pero con la expresa condición de no encerrarse en sí mismo y de no ceder a la ceguera de un exceso de amor propio.

El concepto clásico proseguirá su camino y se opondrá al romántico, mientras que los Antiguos, por su parte, van a alejarse, y poco a poco saldrán del uso común. Durante el siglo xix, cuando en las universidades comenzaron a institucionalizarse y a profesionalizarse los saberes, surge la especialización en "Antigüedad clásica" para referirse a Grecia y Roma. Es justo el momento cuando se imponen otras antigüedades (las antigüedades nacionales, orientales, etc.). El "especialismo" responde a las exigencias de un saber que quiere poder reivindicarse como científico. La última etapa será la de los recortes disciplinarios. En Francia, las reformas de la enseñanza, a comienzos del siglo xx, instauraron los dos estudios en los liceos: los clásicos y los modernos (al principio desvalorizados). Para los mejores alumnos, el ideal será, hasta la década de los sesenta, combinar los dos (el griego y las matemáticas), aunque optando para terminar en las grandes escuelas de ingeniería.

[12] Marc Fumaroli, "Les abeilles et les araignées", en *La Querelle des anciens et des Modernes xviie-xviiie siècles*, París, Gallimard (Folio), 2001, p. 153.

[13] *Ibid.*, p. 151.

La filología

La filología parece ser el contraejemplo de eso que indicaba más arriba. ¿Cómo sostener que los estudios clásicos son *más* y *menos* que una disciplina, cuando la filología ha sido considerada como *la* disciplina por excelencia y que se propuso, o más bien se impuso, como modelo en Europa, y en una gran parte del mundo? Desde aquel día de abril de 1777 cuando F. A. Wolf se enlista como *studiosus philologiae*, hasta las reflexiones de U. Von Wilamowitz sobre la filosofía y la escuela, a fines del siglo xix, se despliega, a lo largo de más de un siglo en Alemania, toda una época particularmente sólida de relaciones con los Antiguos.[14] Primero disciplina (todavía) ideal, la filología tardará mucho en aceptar convertirse en una disciplina entre otras, después de haber jugado el estatuto de disciplina especial: ésa fue la tendencia general. Con los grandes fundadores (Winckelmann, Wolf, Humboldt) se retomó un franco regreso del gesto renacentista, no sin hacer múltiples desplazamientos. La dimensión polémica está presente, pero dirigida prioritariamente contra Francia. La cultura francesa ha sido siempre percibida como romana, como imitadora de los latinos y como relevo del imperio. Y cuando, para continuar con todo el ciclo de la imitación, se recordará que los romanos mismos imitaron la cultura griega y se volvieron plenamente romanos, se comprenderá mejor la proposición de Winckelmann, quien insta a los alemanes a imitar "directamente" a los griegos. Sólo "extrayendo" de manera directa de las fuentes del arte griego se tendría la posibilidad de hacer estallar el ciclo de imitación y el recorrido de la *translatio* de los estudios, evitando así hacerse "simios de Arlequines" y poder encontrar la capacidad de volverse plenamente griegos ellos mismos, o verdaderamente alemanes.

La cuestión de fondo que se plantea en la actualidad es la de la *Bildung*, en la que Humboldt, a través del *Humanistiches Gymnasium*, se vuelve ardiente promotor. Ahí el latín y el griego reciben un lugar central como instrumento de formación del individuo pleno y como vía de acceso a la autonomía. Sin embargo, como para Winckelmann, Grecia era el lugar donde se comenzó a formar el "buen gusto" (*bilden*); la imitación de los griegos se presenta como "la única manera de volverse grandes y si es posible inimitables". Así, se marcaba la tajante decisión de una ruptura y se indicaba la posibilidad de un *Sonderweg* para los alemanes. La imitación se vuelve un combate por la identidad y, de hecho, la verdadera elección de originalidad.

[14] Michel Werner, "Le moment philologique des sciences historiques allemandes", en *Qu'est-ce qu'une discipline?*, *op. cit.*, pp. 171-192.

La nacionalización de la imitación estaba en marcha y la filología se vuelve, por excelencia, una ciencia alemana.

Propiamente hablando, ya no se trata más de *renovatio*, ni de paralelo ni incluso de modelo, sino de una Grecia ideal (patria perdida y ausente como nunca), ya que imitar, además, no quiere decir intentar volver a hacer eso que hicieron los griegos, sino hacer *como* ellos lo hicieron. En una carta a Goethe, escrita desde Roma en 1804, Humboldt precisaba acertadamente: "Sería una ilusión desear ser ciudadanos de Atenas o de Roma. La Antigüedad sólo se nos debe aparecer distanciada, separada de lo ordinario, sólo como un pasado consumado".[15] La relación con Grecia se idealiza y se historiza al mismo tiempo. Esta imitación creativa es el camino más corto para volverse uno mismo, es decir, alemanes, o los mejores, y aún más auténticamente Modernos.

Después de 1870 vendrá el tiempo cuando el enorme espacio otorgado en la enseñanza al latín y al griego será percibido como freno para volverse cada vez más modernos. Es entonces cuando se debilitan un poco las profundas ambiciones que la filología asumió en sus comienzos; aunque, por lo contrario, esto no impedirá continuar su institucionalización y su disciplinarización. Al renunciar a sus ambiciones de ciencia general (*cognitio cogniti*), ella reforzaría su carácter técnico y se revindicará, notablemente con Wilamowitz, como ciencia total de la Antigüedad (*Alterstumwissenschaft*): de la única Antigüedad clásica. Es justo cuando Nietzsche lanzará sus acerbas críticas contra el Gimnasio, que falla en conducir a los alumnos hacia la "patria griega" y de hecho los hace sus "actuales servidores".

Este gesto filológico (un tiempo que tendió a hacer coincidir la ciencia de la Antigüedad con la ciencia alemana) gana al ser puesto en perspectiva, y reconoce su dimensión polémica. En efecto, si se examinan las cosas a partir de la experiencia francesa, se observa que las apuestas de la relación con los Antiguos se planteaban, desde principios del siglo XIX, en otros términos. El fracaso de la Revolución había cerrado definitivamente la vía de la imitación y arruinado el recurso del paralelo. Ser moderno imponía romper con las antiguas repúblicas y no confundir más, así lo enunció Benjamin Constant, la libertad de los Antiguos con la de los Modernos. Después de la derrota de 1870 y la Comuna, Hippolyte Taine, en *Les Origines de la France contemporaine* todavía estimará oportuno denunciar los efectos dañinos del espíritu clásico.[16]

[15] François Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, París, Gallimard, 1996, p. 210. [Traducida al español por el FCE. N. de la Tr.].

[16] Hippolyte Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, París, R. Laffont, 1986, pp. 139-152 ("L'esprit classique"). Fustel de Coulanges lo había hecho en sus primeras páginas de *La ciudad antigua*, en 1864.

En cuanto a la erudición, aunque útil aún, su primera función (política) era deshacer la ilusión sostenida durante largo tiempo sobre la igualdad espartana o la libertad del ciudadano ateniense. Sólo quedaba abierta la antigua vía, la de la formación del gusto, la del descubrimiento de una belleza sustraída al tiempo, y del aprendizaje de un arte de razonar y de hablar; en pocas palabras, las humanidades (culminando con la clase de Retórica). Finalmente, la dimensión polémica persiste: del lado alemán, al salir al encuentro de la cultura francesa; del lado francés, poco más tarde, con la desconfianza del lugar que tiene una ciencia "alemana" que tiende a invadir la universidad y a la cual convenía ponerle obstáculos. De ahí que veamos que la disciplina excede a la disciplina, o que gana, para ser entendida como aporte de una mirada transnacional.

La postura contemporánea

No haré aquí sino mencionar las diversas acciones conservadoras y reaccionarias, que en el siglo XX evocaban todavía a los Antiguos, como rechazo a los Modernos y a los tiempos modernos. Este gesto es justamente contrario al de los humanistas, así como las reiteraciones y las variaciones que lo habían inspirado hasta entonces; se pasaba por los Antiguos para volverse Modernos. Los masivos reclutamientos venían del fascismo y del nacional-socialismo. Así, en Alemania, un buen número de filólogos prestaron su colaboración para fabricar el *politischer Mensch* nazi y justificar un nuevo humanismo, en ruptura con el del Renacimiento y el de la Ilustración, ya que la motivación que éste había tomado en cuenta era el individuo y no la comunidad. Pero en las bases, en las escuelas, se trataba de que los profesores defendieran el lugar de enseñanza del griego y del latín, aunque se preparaba una reestructuración de cursos y de programas. Como rechazo a la historia (aquella que en ese tiempo estaba orientada hacia el futuro), los dirigentes nazis intentaron reactivar un modelo de historia *magistra vitae*, apelando a los precedentes romanos.[17] No me detendré tampoco en las tribulaciones de lo Moderno (en particular sobre el Neoclásico, o la postura posmoderna), con el fin de regresar y concluir mi punto de partida: la situación actual de los estudios clásicos.[18]

[17] Johann Chapoutot, "Le national-socialisme et l'Antiquité", tesis inédita, Universidad de París, 1, 2006.

[18] Aparecido a fines del siglo XIX, el término sirvió primero para describir el arte de Poussin, antes de aplicarse al periodo 1750-1830. David Irwin, *Neoclassicism*, Londres, Phaidon, 1997.

Recientemente, ¿qué otras diferentes posturas los han tomado como objeto? Veo dos: una postura política o de repolitización de la relación con los griegos frente a los totalitarismos, planteada por autores como Hanna Arendt, Jean-Pierre Vernant y también, un poco después, por Cornelius Castoriadis, desde luego, cada uno a su manera. En efecto, a pesar de las diferencias entre ellos, la ciudad griega había sido aprehendida como ese signo, al menos, de otra política, de otra concepción de política que fuera viable y que había sido, o que podría serlo todavía. Arendt hablaba de "tesoro perdido"; Castoriadis de "germen"; Vernant de griegos que, al romper con el Uno de la monarquía instauraban un espacio común de deliberación pública, postura que podría ser analizada de nuevo a la luz de su experiencia de la Resistencia y del comunismo. La pareja de Antiguos y de Modernos no iba a volver a estar al servicio ni de la *renovatio*, ni del paralelo, ni de la imitación; esto ya no estaba a la orden del día, pero este *Back to the Greeks* era una vía para cuestionar el presente: elaborando modelos a pensar y para pensar. Después, en la década de los setenta, el acercamiento a los Salvajes y el recurso del análisis estructural, vinculado a Claude Lévi-Strauss, condujo hacia una antropologización de la relación con Grecia. Se investigaba no una pretendida modernidad de los griegos, sino una diseñada a partir de su extrañeza y alteridad, con toda la distancia de los comienzos, y a través del prisma de una especie de salvajismo, así como también de la fuerza de su singularidad.

¿Y a partir de entonces qué? El comunismo se hundió, la democracia es un *must* y el imperio estadounidense una realidad. ¿Han tenido los Antiguos voz y voto en este nuevo capítulo? Todos los debates llevados a cabo en Estados Unidos y en otras partes (por los clasicistas ante todo) sobre la *polis*, la democracia antigua y la moderna, tendrán que ser tomados en cuenta, pero con otra pregunta: ¿cuál es el impacto real, fuera de la disciplina, en este espacio público alguna vez saturado de la presencia de los Antiguos?[19] Desde los cambios ocurridos hace treinta años, sólo me detendré aquí en el aumento de poder, ya señalado antes, del presente en nuestra experiencia del tiempo. Éste va de la mano de una crisis del futuro o de un cierre del futuro.[20]

[19] Véase, entre otros, Ian Morris y Kurt Raaflaub (eds.), *Democracy 2500? Questions and Challenges*, Dubuque, Iowa, 1998, así como los últimos libros de Josiah Ober; Loren J. Samons II, *What's wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley, University of California Press, 2004, plantea que el régimen ateniense se sostuvo mucho tiempo no gracias, sino a pesar de, la democracia; Mogens Herman Hansen, *The Tradition of ancient Greek Democracy and its importance for Modern Democracy*, Historisk-filosofiske Meddelelser/ Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 93, Copenhague, 2005.

[20] François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003. [Publicado en español por la Uia. N. de la Tr.].

De aquí en adelante, la memoria pesa más que historia y todo lo que cae fuera del círculo del presente se encuentra rechazado y pierde su visibilidad. Incluso si el presente se tiende a alargar, los Antiguos, aunque con numerosa compañía, ya están por mucho fuera de campo. En este espacio se extiende una especie de cantera o de vasto baldío industrial, en el que cada uno puede venir a servirse, ya sea para llevarse la pieza o el trozo que necesite, ya sea usando técnicas venidas de nuestro espacio cotidiano, como una presentificación. Se tiene, en suma, una nueva versión del *exemplum* pero de otro tiempo, ya que no tiene la fuerza del ejemplo, puesto que desde ningún concepto implica imitación. Del primer tipo sobresale la cita descontextualizada, tal como la practicada por la arquitectura posmoderna, cuyo proyecto es distinguirse de lo moderno, indicando a la vista las diferencias (que pueden ser algo así como un guiño al espectador). Pero esta tendencia no corresponde aquí ni a un paso hacia atrás ni hacia adelante sino, más bien, a un lado. Los usos publicitarios de nombres antiguos (que por otra parte pueden no ser, de hecho, más que acrónimos más o menos maliciosos) provienen todavía de la cita, pero se llega aquí a un grado ínfimo.[21] Al apoderarse recientemente de temas antiguos, la industria cinematográfica (*Troya, Alejandro Magno, Gladiador*...) juega en el fondo la carta del desplazamiento y de la presentificación. Se está a mil leguas del *péplum* de hace mucho tiempo. ¿Y qué decir de la última película titulada "300" (*Leónidas en las Termópilas*), completamente realizada en un estudio y con computadora, más inspirada en Matrix que en Herodoto, y que no tendría de espartano más que su presupuesto?

Las disciplinas, al implicar y expresar una especie de relación con el tiempo, dependen de lo que yo llamo régimen moderno de historicidad, donde el futuro ocupa el primer lugar. Éste es, a la vez, la meta a alcanzar y la luz que aclara el camino. En materia disciplinaria, esto implica organizar mejor la producción y la transmisión de conocimientos, a fin de producir más, mejor y más rápido, nuevos conocimientos. Pertenecen a la lógica de la acumulación y el progreso. Pero desde que la categoría de futuro, como resorte de acción, ha perdido su evidencia, ese modelo de producción se encuentra cuestionado. Entramos, de hecho, en la era de la flexibilidad generalizada, de la movilidad, del rechazo de estructuras pesadas o perennes y de los largos programas. En el mundo de las empresas se ha diagnosticado un "nuevo espíritu del capitalismo".[22]

[21] Michèle Gally, *Le bûcher des humanités. Le sacrifice des langues anciennes et des lettres est un crime de civilisation!*, París, Armand Colin, 2006, pp. 103-105.

[22] Luc Boltanski y Eve Chiappelo, *Le nouvel esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999.

Con cierto desequilibrio, la organización de la investigación incita y llama a traspasar los mismos esquemas. Esto sin decir que las situaciones varían según los países y los sistemas de enseñanza, pero la tendencia es general. Las disciplinas –vueltas en "tradicionales"– tienden, desde entonces, a aparecer como grandes fábricas destinadas a la obsolescencia, porque son incapaces de estar acordes con nuestro tiempo, muy lentas para reaccionar a la demanda, e inhábiles para adaptarse al mundo de la empresa. La investigación y el desarrollo, así como la innovación, tienden a tomar el paso de los financiamientos (incluso públicos) de la investigación fundamental. De ahí las dificultades crónicas de un organismo como el CNRS en Francia, con puestos de investigadores permanentes y equipos perennes. Percibido como una ciudadela de disciplinas, está obligado a justificar casi todos los días su existencia. El lazo entre el pasado y el futuro se ha deshecho quedando sólo el presente. De ahí que, entre otras cosas, surjan las interrogaciones por doquier sobre los currículos y los cánones: ¿formar a quién, formar para qué, formar cómo?, ¿para ayer, para mañana, para hoy, o para hoy mismo?

Frente a esta crisis del tiempo, una primera réplica venida de las mismas disciplinas, pero también de instituciones y empresas diversas, ha sido la práctica de detener el tiempo y de dirigir una mirada retrospectiva, es decir, volver a trazar el camino recorrido, preocuparse por sus archivos y por su historia. ¿De dónde venimos, por qué hemos pasado? La historia de las disciplinas ha tomado un cierto desarrollo. El frente más activo ha sido el de la historia de las ciencias, impulsado, impugnado, amplificado por una historia social y cultural de las ciencias. De manera general, se puede calificar esta postura como un momento reflexivo o historiográfico, antes que la doble temática de la memoria y de la identidad acabe por reclamar el primer plano. En el caso de la relación con los Antiguos, este interés historiográfico se traduce por todo un conjunto de trabajos que interroga las formas de apropiación y de reapropiación de los Antiguos y de los Clásicos, según las épocas y las tradiciones nacionales. Impregnado de la *Altertumswissenschaft* y por el historicismo de Croce, Arnaldo Momigliano sería la figura epónima de esto; la entrelazaríamos con Moses Finley y su *Democracy ancient and modern*, así como con Pierre Vidal-Naquet y su *Démocratie grecque vue d'ailleurs*, y muchas obras más, publicadas últimamente por todo el mundo.

Desde el momento en que esta aproximación se preocupa por los sucesivos desafíos (la entrada de los "gestos" en relación con los Antiguos) y se concibe como comparativa, ya no se le reduce, de ninguna manera, a las prácticas del anticuario. Una historia de las reapropiaciones, cuidadosa de las distancias y atenta a escrutar los malentendidos, siempre es contraria a la trayectoria que se pierde en el proceso de actualización que se esfuerza

por modernizar a los Antiguos y disfrazarlos de contemporáneos o, incluso, de precursores. Una historia de estos gestos, como acabo de esbozar, depende de esta aproximación. Frente a la solución de la presentificación, conviene oponer la práctica de la representación. Sólo erigiendo una distancia reconocida y balizada puede surgir un cuestionamiento fructífero de ellos, pero también con el propio desplazamiento de nosotros mismos. De esto no hay que deducir ni un aplanamiento ni un desencanto de las obras, tampoco un relativismo ecuménico, sino a veces algo de placer al descubrir, a fuerza de mucho trabajo, eso que los autores antiguos pudieron pensar y lo que no pudieron pensar, y eso que nosotros, en ese movimiento de ir y de venir entre ellos y nosotros podemos, a partir de ellos, gracias a ellos, incluso contra ellos, pensar sobre ellos y sobre nosotros: *Nos Grecs et leurs modernes* es el título de un libro compilado por la filósofa Barbara Cassin, *nuestros* modernos (los filósofos, en este caso) y *sus* griegos.[23]

La vía patrimonial y la que indaga sobre la identidad es otra falsa solución: los griegos y los romanos son valorados como las raíces culturales y la genealogía de la civilización occidental. Aunque esta aproximación conservadora no es nueva, el multiculturalismo le ha aportado una renovada actualidad. A cada uno su civilización, dicen algunos: ¿por qué imponerse un rodeo por una civilización muerta desde hace mucho tiempo y que condujo a la vieja Europa a hacer todo lo que hizo? O bien, la posición simétrica e inversa: es necesario reafirmar la civilización occidental contra los peligros del multiculturalismo, colocándose en la perspectiva de enfrentamiento desarrollada últimamente por Samuel Huntington.[24]

Más prometedora que el repliegue identitario es la réplica comparatista, sobre todo si ella pasa de comparar *con* los Antiguos y los Modernos, *con* la democracia, *con* los imperialismos (antiguos y modernos, etc.) a comparar *entre*. Tal es el caso de la comparación de *La guerra del Peloponeso con la guerra polinesia,* como lo arriesgó Marshall Sahlins en su último libro, *Apologies to Thucydide:* "We owe a lot to the old man!".[25] Pienso también en las osadas y ambiciosas experiencias llevadas a cabo entre Grecia y China por Geoffrey Lloyd desde su base griega, o François Julien a partir de la filosofía clásica, y más ampliamente en los intercambios (que no datan de ayer) entre

[23] Bárbara Cassin, *Nos grecs et leurs modernes,* París, Seuil, 1992; Miriam Leonard, *Athens in Paris, Ancient Greek and the Political in Post-War French Thought,* Oxford, Oxford University Press, 2005.

[24] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Nueva York, Simon & Schuster, 1996.

[25] Marshal Sahlins, *Apologies to Thucydides. Understanding History as Cultural, and Vice Versa,* Chicago, University of Chicago Press, 2004.

los estudios clásicos y la antropología. Si el operador heurístico puesto en práctica es aquel de la comparación, no se trata, en cada ocasión, de la misma forma de comparación. Cuando la evolución domina, la comparación no es del mismo tipo que cuando uno se coloca en una perspectiva estructuralista ya que, según el caso, el tiempo es, no es, o se vuelve un factor pertinente. Disciplina comparatista como otras, los estudios clásicos son tributarios de la manera de concebir y manejar la comparación y están invitados, también, a proponer y a experimentar en esta materia. Marcel Detienne no deja de ensayar con ella e invita en todos los tonos a experimentar con ella.[26]

Finalmente, existe una responsabilidad de la transmisión de un saber: si me atrevo a decirlo, caminamos hacia aquellos que vendrán después que nosotros, para que no haya un corte, una ruptura irremediable. Si uno se sitúa claramente del lado de la disciplina entendida como especialidad, con los estudios que ello implica, aun así ya se está *más allá* de una disciplina. Uno se topa de nuevo con el carácter doble, ya que ella nunca ha sido *sólo* una disciplina, debido a que los Antiguos han sido entendidos, durante largo tiempo, en posición de confrontación y de objeto de una serie de gestos inseparables de la elaboración del proyecto moderno; aún más, se ha llegado a rechazarlos, a perderlos de vista, a reemplazarlos por otros. Pero no sólo se trata de archivos, de ediciones, de museos y de bibliotecas. No podemos privar a nuestros sucesores de recursos inciertos para determinada situación. Si esa situación llegara, tendrían la posibilidad de la reiteración de un gesto que, no por eso, sería menos de ellos. Aún conviene hacer posible ese gesto, material e intelectualmente, indicándoles los caminos posibles hacia ese país de los Antiguos o mejor de "tierra adentro".

El destino de las disciplinas de los estudios clásicos, como de otras disciplinas, depende, para terminar, de nuestra capacidad de convencer sobre su importancia para una sociedad –y más aún si el presente se ha vuelto su único horizonte cotidiano–, a fin de disponer de lugares donde se esfuerce, no por dar la espalda al presente, sino por comenzar a separarse de éste para comprenderlo mejor. No se trata ni de claustros para olvidar nuestro siglo, ni de conservatorios del pasado, curtidos por el gusto excesivo al pasado y habitados por la nostalgia sino, más bien, de espacios de *extrañamiento* y de productores inventivos de *des-actualidad*. Porque el desprendimiento es la primera condición para recordar, para interrogarse sobre otras relaciones con el tiempo y con las figuras que han sido ungidas (los Antiguos, los Clásicos, en su ocasión, pero también los Salvajes o los Modernos), para ejercitarse en el descentramiento, reabrir posibilidades,

[26] Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable*, París, Seuil, 2000.

hacer elecciones de frente, en fin, para ligar de manera diferente el campo de experiencia y el horizonte de expectativas y así tejer, de otra manera, pasado, presente y futuro.

Conclusión

Del paralelo a la comparación

Al término de este recorrido regresemos una última vez sobre los Antiguos, los Modernos, los Salvajes. Primero hablaremos de los Antiguos y los Modernos en el momento que cuestionan y rechazan el paralelo, o sea, entre Charles Perrault y Benjamin Constant. Ellos ponían atención al paralelo tanto como forma, instrumento de investigación y figura de discurso. Para que el paralelo de los Antiguos y los Modernos acabe de perder su pertinencia, fue necesario que los Antiguos se alejaran, irremediablemente, de los Modernos y que se volvieran, en un nuevo sentido, "inimitables". Faltaba que la experiencia del tiempo cambiara y que se entrara al régimen moderno de historicidad. El tiempo de la comparación moderna es, en efecto, el de un tiempo que *camina*, el del progreso y de la evolución. Pero la nueva comparación, la que permite ir de eso que se ve a eso que no se ve más, del presente hacia un pasado desaparecido, esa que, por decirlo así, tejió el tiempo que va de lo particular hacia lo general, esa que permitirá ya no comparar *a* sino comparar *entre*,[1] esa que elegirá a los griegos y a los Salvajes como cuestión para pensar, se esforzará por mucho tiempo en hacerse reconocer y en instalarse en ese dominio que se volverá, en la segunda mitad del siglo xx, el de las ciencias del hombre y de la sociedad.

Ese momento de paso, ese tiempo de entredós, que ve al paralelo perder sus capacidades heurísticas y ser cuestionado, es el que vale la pena interrogar, una última vez, poco antes de que se extinga. Reconocido por la retórica

[1] "Comparar a", "comparar entre", tomo prestada esta distinción a Gérard Lenclud.

antigua como una de las formas de la comparación, el paralelo ha sido el instrumento por excelencia de la *historia magistra*. La Antigüedad lo formuló y se sirvió de él, Plutarco lo ilustró y lo transmitió a los modernos, que lo usaron en su momento, antes de abandonarlo. Según la definición que dio, en 1830, Pierre Fontanier, en su *Traité des figures du discours*, consiste "en las dos descripciones, o consecutivas o mezcladas, por las cuales se acerca uno al otro bajo sus relaciones físicas o morales, dos objetos que se muestran en sus semejanzas o en sus diferencias".[2] *La retórica a Herenio* aportaba una precisión interesante, clasificando el paralelo como una comparación que "pone las cosas frente a los ojos".[3]

En las *Vidas paralelas*, el paralelo está presente, lo hemos visto, como un instrumento de conocimiento y de mejoramiento de sí.[4] De la vida de los dos héroes, uno griego y otro romano, no nos quedamos sino con "lo más importante" y lo más bello, y cerramos el díptico al comparar (*sugkrisis*) sus puntos fuertes y sus puntos débiles para señalar al vencedor. Concebido por Plutarco, que tenía a la vista la imitación, el paralelo es un espejo que remite al lector a la imagen de eso que se quería y se debería ser. Es, pues, una variedad del *exempum*, pero un ejemplo desdoblado. Yendo del pasado hacia el presente del lector, lo invita a actuar sobre sí mismo. Pero es algo más. Instrumento de formación o de reforma de sí, es también la expresión de una política cultural. Presupone y demuestra que los griegos y los romanos pertenecen al mismo mundo de la ciudad, comparten la misma naturaleza y los mismos valores. Legitima (en griego para los lectores griegos *y* romanos) la existencia de un Imperio grecorromano, donde tiene un lugar que les regresa y un papel a desempeñar. Está, pues, a dos tiempos. Gracias al paralelo así manejado, se conjugan moral y política, acción sobre sí y sobre el mundo.

En el contexto de crisis que a principio del siglo IV a. C. siguió a la derrota de Atenas frente a Esparta, Isócrates sugirió ya un uso directamente político del paralelo. Tomando en cuenta los "cambios" (*metabolai*) que sobrevinieron, propone uno de más, pero expresamente concebido, esta vez, como un "regreso". La autosatisfacción del presente ateniense, tal como lo anunciaban las primeras páginas de Tucídides, ya no es vigente; al contrario, debe voltear hacia el pasado, es al que hay que imitar. "Se debe cambiar de régimen, de modo que la situación que existía para nuestros ancestros se reproduzca en nosotros: ya que necesariamente de la misma política resultan

[2] Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*, París, Flammarion, 1968, p. 429.

[3] *Rhétorique à Herennius*, 4, 59.

[4] Véase *supra*, pp. 117-119. El paralelo fue parte de los ejercicios escolares y de la formación literaria de la Antigüedad a fines del Antiguo Régimen y más allá de él.

siempre actos semejantes o análogos. Hay que colocar en paralelo los actos más importantes de todos y examinar los que debemos elegir".[5]

En este paralelo, en el que el segundo término está constituido por *nosotros*, los atenienses de hoy, los Modernos, fue utilizado ampliamente. Al poner en paralelo los dos términos A y B, se forma una pareja, en la cual B, anterior a A, ocupa una posición eminente, que lo hace un modelo a imitar, hacia el cual buscar las lecciones o, al menos, una inspiración y los recursos para la acción presente. Incluso si la distancia entre los dos elementos de la pareja aumenta, ésta no permanece a menos de que provengan, uno y el otro, de un mismo universo de referencia. Que lo Moderno se esfuerce por parecerse a lo Antiguo o ponerse a su altura, o que intente, en sentido inverso, distinguirse de éste y alejarse, es en relación con este Antiguo como se ventilan las cosas.

Pero, ¿qué pasa cuando el paralelo se encuentra puesto al servicio de una estrategia que apunta a probar la radical superioridad del segundo término? Cuando es manejado por Charles Perrault, como una máquina de guerra contra los Antiguos y como instrumento de una querella entre los partidarios de los Antiguos y los de los Modernos, ¿no nos aproximamos, entonces, a su punto de ruptura? ¿Puede uno regresar sin arruinar, en cuanto que la anterioridad se transforma en inferioridad –de hecho, pero también de principio–? Y el modelo de *historia magistra*, si es formalmente mantenido, se arriesga a ir, por decirlo así, a la cabeza.

Una variante del caso precedente sería el del paralelo netamente prospectivo. Permanecemos en el universo de lo precedente, no lejos de Tucídides y todavía cerca de Isócrates, pero el paralelo quería ofrecer algo más y poder ser utilizado como instrumento de previsión para aplicar la ley que quiere que las mismas causas produzcan los mismos efectos.[6] Este paralelo de tipo prospectivo es aquel al que recurrió Chateaubriand, cuando se embarca a componer su *Ensayo histórico sobre las revoluciones antiguas y modernas* (1797). El objetivo que expone es aclarar la Revolución francesa a la luz de los paralelos antiguos, pero también, y sobre todo, prever su salida. A fines del siglo XVIII se recurrió ampliamente a este tipo de paralelo para tiempos

[5] Isócrates, *Aréopagitique*, 78-79.

[6] John Dryden, *Life of Plutarch*, 1683, p. 4: "For mankind being the same in all ages, agitated by the same passion, and moved by the same interest, nothing can come to pass but some *precedent* of the like nature has already been produced, so that having the *causes* before our eyes, we cannot easily be deceived in the effects, if we have judgment enough but to draw the *parallel*".

de crisis: entre la profecía y la previsión.[7] Poner en marcha el pasado a pesar de que, o con mayor razón, se presienta que el futuro que se anuncia se arriesga a diferir de todo lo que ha llegado a nosotros. Se pasa del paralelo a la analogía, se opera un cortocircuito temporal, desaparece el segundo término, se impone la identificación: ya no hay más A y B, ni incluso B como A, sino B hecho, o vuelto a ser, A.

EL PARALELO SEGÚN CHARLES PERRAULT

Con Charles Perrault el paralelo triunfa, aparentemente. Sin embargo, el glorioso navío reencuentra, ya lo hemos notado, serias dificultades: el modelo hace agua. En la lectura frente a la Academia, en 1687, de su poema *El siglo del Luis el Grande* Perrault lanza la ofensiva:

> La bella Antigüedad fue siempre venerable;
> pero nunca he creído que fuera adorable. [...]
> Y se puede comparar, sin temor de ser injusto,
> el siglo de Luis con el bello siglo de Augusto. [...]
> De Luis entre todos los grandes reyes, el más perfecto modelo.[8]

Estamos, desde luego, en la retórica del elogio e incluso en la época cortesana, pero aquí se puede leer algo más: *Venerable, adorable, modelo*, palabras que comprometen la Querella. Un año más tarde, en 1688, apareció el primer diálogo *Paralelo entre los Antiguos y los Modernos*, fundamento y justificación del poema. Los tres siguientes serán publicados en 1690, 1692 y 1697.

Perrault se vuelve de manera muy natural contra el paralelo, que le ofrece una forma resuelta, evidente y, por añadidura, polémicamente muy satisfactoria, ya que la meta de toda operación es instalar a los Modernos en lugar de los Antiguos, al volver a poner, para terminar, a los Antiguos en su lugar. Pero más interesante parece ser el hecho de que, en el curso de diálogos sucesivos, el paralelo en cuanto tal, como instrumento epistemológico, va a

[7] Pierre Christophorov, *Sur les pas de Chateaubriand en exil*, París, Minuit, 1960, pp. 82-87, donde el autor recuerda más de una veintena de obras aparecidas entre 1789 y 1793, que se basan en el paralelo. Ya en 1740 Mably publicaba un *Parallèle des romain entre François par rapport aux gouvernement;* en 1791, el *Parallèle de révolutions de l'abbé Guillon;* en 1793, le *Manuel des révolutions suivi du parallèle des révolutions des siècles précédents avec celle actuelle de l'abbé,* C. J. de Bévy.

[8] Charles Perrault, *Le Siècle de Louis Le Grand*, retomado en *Parallèle des Anciens et des Modernes*, Ginebra, Slatkine Reprints, 1971, p. 79, véase *supra*, p. 33.

revelar debilidades y reencontrar dificultades; sin embargo, Perrault no renunciará a él. Quizá no lo quiere, primero por razones de simple oportunidad, y también porque no lo puede hacer, simplemente porque no dispone de medios intelectuales para pensar fuera de esa forma o más allá de este marco, es decir, para dejar el paralelo y entrar en lo que será una comparación nueva. Si el paralelo se encuentra cuestionado, no sabrá ser puesto en duda, en cuanto que categorización, y menos aún revocado como instrumento. Nada será resuelto, pero los adversarios de la Querella (que se reunían en la Academia) llegarán a una reconciliación.

Las conversaciones entre los tres protagonistas: el abate, el caballero y el presidente, tienen como marco Versalles, lugar emblemático, si los hay, pero donde el presidente no se ha pronunciado desde hace más de veinte años. De ahí surge una primera pregunta que echa a andar todo el debate: ¿hay que ver en la metamorfosis del antiguo pabellón de caza el triunfo de los Modernos o la realización de los Antiguos? ¿Cómo decidirlo? Mientras que se examinan con cuidado las artes, las letras y las ciencias, regresan a un punto delicado e importante para la argumentación: la cuestión de la perfección. Hasta entonces atributo divino e ideal presupuesto al cristiano, la perfección se va "a humanizar". Así, para Fontenelle, "todas las cosas del hombre deben proponer un punto de perfección más allá de su alcance", incluso si se trata de ideas falsas. Si no está todavía exactamente a nuestro alcance, la perfección puede inscribirse, de aquí en adelante, sobre un horizonte humano y ser representado como un punto: el punto de perfección.

Perrault comienza por pretender lo contrario de la posición que él atribuye a los defensores de los Antiguos. Ellos sostienen, desde luego, que la "perfección" en el pleno sentido e incluso religioso del término se encuentra en los Antiguos.[9] El presidente, sin embargo el abogado de los Antiguos, rechaza, pero en vano, que sea así. Esta entrada en materia está ahí sólo para permitir que el caballero y el abate (el portavoz de Perrault) hagan valer que *nosotros* somos los verdaderos Antiguos. La tesis es familiar, lo hemos dicho; ya Bacon, Descartes, Pascal y Fontenelle la habían retomado.[10] Pero, ¿cómo concebir entonces esta vejez moderna siempre gloriosa? ¿Una vejez que de alguna manera no sería nunca verdaderamente vieja? Ellos estiman también, de acuerdo en esto con Fontenelle, que la Naturaleza es siempre la misma, ahora como ayer: una cadena moderna no es inferior a una cadena antigua. Nada prohíbe que aparezca un Virgilio moderno. Es más, así como el abate lo hará aparecer, ya que no hay "nada que el tiempo no perfeccione", un

[9] *Ibid.*, p. 19.

[10] *Ibid.*, p. 31; véase *supra* p. 33.

Virgilio de ahora sería incluso mejor que el Virgilio antiguo. Es, pues, "una ventaja de un siglo el haber venido después de los otros" a condición de que "todas las cosas [sean] parecidas".[11]

Una vez acordados estos puntos se regresa a la perfección. ¿Cómo representarla? Perrault se sirve de muchas imágenes. La primera es la de los "grados" de la perfección. El siglo está contemplado como que llega "al más alto grado de perfección", incluso "a alguna suerte de cima de la perfección". La perfección se parece a una pirámide o a una montaña que hay que escalar. "Mi diseño, precisa él, no es hacer ver simplemente que nosotros predominamos sobre los Antiguos, sino cuánto predominamos y por cuáles grados todas las artes y todas las ciencias [...] han llegado al punto de perfección donde están ahora entre los modernos".[12] Con el punto de perfección, él recurre a otra imagen, tomada más de la geometría: la de la curva o del círculo con un punto que está en la cumbre. Pero por definición, este punto de perfección es fugaz, puesto que pronto es alcanzado, se le supera y no se puede sino volver a descender.

Perrault se arriesga mucho a recaer en el viejo esquema de una historia, si no exactamente cíclica, al menos sometida a las "variedades y vicisitudes" de las cosas del universo: más sinusoidal que cíclica.[13] Conjura la dificultad, y la subraya al mismo tiempo que apela, esta vez, a una metáfora astronómica: "Y como desde hace algunos años el progreso camina a paso más lento, y parece casi imperceptible, tanto que los días no parecen ir creciendo cuando se acercan al solsticio; yo tengo todavía la alegría de pensar que, verosímilmente, nosotros no tenemos muchas cosas que envidiar a aquellos que vendrán después que nosotros". Si en los siglos precedentes se ve "el nacimiento y el progreso de todas las cosas", no vemos nada que no haya recibido "un nuevo aumento y el nuevo brillo del tiempo en que nosotros estamos".[14] El tiempo es concebido como continuo y acumulativo. Sólo se hace más claramente mejor ahora, pero no hay ruptura o novedad radical. La invención está del lado de los Antiguos; el perfeccionamiento, del de nosotros. Estamos casi en la cima, pero (todavía) no hay ningún riesgo de sobrepasarlo; felizmente, nosotros no estamos aún en el solsticio, ¡vamos a él y estamos muy cerca de él!

Sin embargo, Perrault debe reconocer que no es suficiente que llegue un siglo después y que supere de manera automática al precedente: "También

[11] *Ibid.*, p. 29.

[12] *Ibid.*, p. 288.

[13] Véase, por ejemplo, L. Leroy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, 1575; véase *supra*, p. 31.

[14] Ch. Perrault, *Parallèle*, *op. cit.*, pp. 40-41.

debe entenderse que todas las cosas son iguales", él ya lo constató. Es necesaria la tranquilidad, la prosperidad, es decir, el reinado de los grandes monarcas, "a fin de que el siglo tenga la oportunidad de subir como por grados a la última perfección".[15] Esto lo lleva un poco más lejos, a una formulación relativizante (pero no todavía historizante) de la perfección: "Yo diría, para explicarme de una manera más justa y más equitativa, que los Antiguos y los Modernos han sobresalido *igualmente*: los Antiguos *tanto* como pudieron los Antiguos; y los Modernos *tanto* como pueden los Modernos".[16] Cada quien con su perfección, termina por conceder. Pero sería erróneo sacar de esta formulación (por otro lado única) la idea de una relativización de la perfección de los Modernos. Es, ante todo, la perfección de los Antiguos la que hay que relativizar: ellos hicieron lo que pudieron, pero no podían superar cierto punto (su punto de perfección, precisamente).

Los Antiguos sólo cumplen con la perfección "punto" (el mundo antiguo ya terminó), mientras que los Modernos, que se alzan no lejos de la "cima" de la perfección, están frente a la "última perfección". Estas consideraciones sobre la perfección ponen al paralelo en una mala situación, ya que desembocan sobre un cuestionamiento de la validez de la comparación entre Antiguos y Modernos. Si para el celador de los Antiguos, estos últimos son *inimitables*, en el sentido de que nunca será posible igualarlos, para un partidario consecuente de los Modernos ellos no lo son menos, en el sentido de que los universos de referencias respectivos (las costumbres, el gusto) no son comparables. Inimitables para el primero, y luego a imitar, incomparables para el segundo y luego a no imitar. Pero Perrault no escribe una disertación sobre la perfección, no busca sino construir una argumentación eficaz. Si evidentemente no es un Herder, concluye: a cada quien su perfección. A cada uno su perfección, que no está muy alejado de las formulaciones de que todas las épocas están a la misma distancia de Dios, y que por lo tanto son incomparables.

Esta manera de representar la perfección (para los Antiguos más bien el punto; los grados y la cima para los Modernos) indica una dificultad, incluso una obcecación sobre el presente. Para emplear un lenguaje que no es el de Perrault, todo pasa como si él se acercara a una historización de la perfección de los Antiguos, pero en ningún caso de la de los Modernos. ¿Por qué la reflexión se detiene en el camino? Por un bloqueo sobre el presente. Como si Perrault, además, incluso, del elogio obligado del soberano reinante, no pudiese pensar más allá del presente, más allá del "siglo de Luis el Grande",

[15] *Ibid.*, p. 54.
[16] *Ibid.*, p. 164.

que se traduce, en efecto, en una formidable operación de valorización del presente. El absolutismo es un presentismo.

La actitud con respecto del presente es doble. En una perspectiva cristiana, marcada por san Agustín, el presente vale como ese punto único por el cual el hombre puede hacer lugar a Dios, y como punto de paso en dirección a la eternidad divina: de ahí su eminente valor. Al contrario, si uno se ata al presente por sí mismo, un presente sin Dios, se está sólo en el mundo y en lo mundano: en la corte y bajo la influencia de la moda.[17] Es la miseria del hombre sin Dios. Reencontramos lo moderno en el sentido de lo actual. Como lo ilustran esos cortesanos en los que vemos que "ellos no sueñan ni con sus abuelos ni con sus nietos: sólo está el presente para ellos, ellos no lo gozan, abusan de él".[18] Puesto que en el sistema absolutista el monarca es el lugarteniente de Dios sobre la tierra, sobre el presente real repercute algo de esa relación posible entre presente y eternidad, incluso cuando, día tras día, regrese al rey la función de ser siempre el creador de la moda. "La Moda se divide en Moda, y gran Moda. La gran Moda no es otra sino el último hallazgo puesto en circulación por el rey". Ella dura "tanto tiempo mientras no aparezca otro nuevo hallazgo de la ingeniosidad del Rey, y cuando la gran Moda cesa de ser, se convierte en Moda: ella pasa de París a las provincias".[19]

El rey encarna doblemente el presente, como lugarteniente de Dios y como árbitro de la elegancia. Así, se refuerza la centralidad del presente, hasta hacerlo un horizonte difícilmente superable. Pretender ver más allá de eso sería un sacrilegio, y es algo que un cortesano debe prohibirse. "Quien consideró, señala otra vez La Bruyère, que el rostro del príncipe hace toda la felicidad del cortesano, que se ocupe y se llene durante toda su vida de verlo y de ser visto por él, así comprenderá un poco, cómo el ver a Dios puede hacer toda la gloria y toda la bienaventuranza de los santos".[20] En esa configuración, el presente tiende casi naturalmente a volverse el punto de vista desde donde mirar el pasado, imponiéndose como referencia y patrón. Y se vuelve banal, no obstante, declarar que el rey no tiene más modelo. Él mismo es el modelo perfecto de todos los reyes, como lo había anunciado Perrault en su poema. Por el mismo retorno, la *historia magistra* significa que él regresa ahora al presente para medir el pasado y, de alguna manera, sermonear.

[17] Marc Fumarolli, "La République des Lettres IV", en *Annuaire du Collège de France*, 91, 1990-1991, pp. 515-532.

[18] La Bruyère, *Les Caractères ou les Mœurs de ce siècle*, París, Garnier, 1962, p. 251.

[19] Ange Mariani, *Il piu curioso e memorabile della Francia*, 1673, citado por M. Fumarolli, *op. cit.*, p. 531, véase el capítulo "De la mode", en *Les Caractères*.

[20] La Bruyère, *op. cit.*, p. 246.

Perrault es también el autor de un libro publicado precisamente después del *Paralelo*. Lleva como título *Les hommes illustres qui ont paru en France pendant ce siècle* (1697-1700) y va acompañado de grabados. Por "este siglo" debe entenderse, evidentemente, el de Luis XIV. El título es revelador por su misma banalidad. Perrault no habría hecho nunca, en suma, más que variaciones sobre Plutarco, pero cuando este último compuso las *Vidas paralelas de los hombres ilustres*, Perrault decidió escribir un *Paralelo de los Antiguos y los Modernos*, de donde se desprende que de aquí en adelante se debería renunciar al paralelo, ya que las *Vidas de los hombres ilustres* no tendrán paralelos. En 1736, Voltaire compondrá *Le mondain* (con los versos famosos: "El Paraíso terrestre está donde *yo estoy*") antes de trabajar durante largo tiempo sobre *El siglo de Luis XIV*, publicado en 1738, donde él se vincula con "la historia del espíritu humano extraída del siglo más glorioso del espíritu humano". Se inscribe todavía en esta configuración presentista que quiere ver en Luis XIV al modelo de la historia, salvo que escribe con el "yo" y se opone al absolutismo. Además, en su *Correspondencia* habla "de una historia de ese siglo que debe ser el modelo de las épocas siguientes".[21]

El paralelo, así manejado por Perrault, no puede sino renovar el equívoco de la imitación. Es necesario que sea presentado y denunciado como simple copia. El partidario de los Antiguos, al contrario, no tiene ningún problema en defenderlo como *aemulatio*; es suficiente pensar en la respuesta de La Fontaine: "Frecuentemente al caminar solo suelo arriesgarme/ Mi imitación nunca es un esclavismo", cuestión que hace eco de Quintiliano, para quien no hay *imitatio* sin *inventio* (que es la manera de encontrar los argumentos).[22] Incluso, este "Antiguo" si toma los rasgos del moralista, se da libertad para relativizar el presente. ¿No se muestra, en efecto, un crítico de la moda y un denunciador de esta ilusoria (e impía) valorización del presente? Tal como La Bruyère en sus *Caractères* (1688): "Nosotros que somos tan modernos seremos antiguos en algunos siglos [...] oiremos hablar de una capital o de un gran reino, donde no había plazas públicas ni baños, ni fuentes, ni anfiteatro, ni galerías, ni pórticos, ni pasillos, y que era, no obstante, una ciudad maravillosa". Asimismo, es una lástima si el hastío que vino a inspirarles nuestras costumbres corrompiera a aquellos que vendrán después de nosotros al leer nuestras obras y conocer "el más bello reino con el cual la historia ha sido embellecida más que nunca". Comprendamos que estos prejuicios que tenemos contra los Antiguos, nuestros sucesores corren el riesgo de tenerlos con respecto a nosotros; sepamos relativizarlos. No estamos más prevenidos

[21] Voltaire, *Correspondance*, 1739, carta núm. 1259, carta núm. 1372.

[22] La Fontaine, *Épître à M. L'Évêque de Soissons*, en *Œuvres complètes*, París, Seuil, 1965, p. 493.

"contra la vida simple de los atenienses que contra la de los primeros hombres, grandes por ellos mismos", en quienes "la naturaleza se mostraba en toda su pureza". Sin embargo, lo admirable de los atenienses que nos describió Teofrasto es que, a pesar del tiempo transcurrido, nosotros mismos nos reconoceremos en ellos, porque "los hombres no han cambiado siguiendo sus sentimientos y sus pasiones".[23]

Así, retomando y prolongando a Teofrasto, La Bruyère, el defensor de los Antiguos, puede poner distancia frente a su presente, al mirarlo ya como un futuro pasado o, mejor dicho, reconociendo la innata permanencia de los hombres. Más allá de que las costumbres cambien, la naturaleza humana permanece desde luego parecida:

> Si el mundo dura solamente cien millones de años, está todavía en todo su frescor, y no hace sino comenzar; nosotros mismos nos tocamos con los primeros hombres y con los patriarcas, ¿y quién podrá no confundirnos con ellos en esos siglos tan atrasados? Pero si se juzga por el pasado del futuro, ¡qué cosas nuevas nos son desconocidas en las artes, en las ciencias, en la naturaleza y, me atrevo a decir, en la historia! ¡Qué ligera experiencia es la de seis o siete mil años![24]

¡Nada de solsticio a la vista para La Bruyère! Ahí donde el Moderno se quiere considerar como un acabamiento, él pone el acento en la distancia (en todos los grados) que nos separan de los Antiguos, y se apoya en la diferencia de las costumbres; el Antiguo multiplica el futuro para hacer resurgir de mejor manera, por contraste, la estrecha proximidad entre los principios y nosotros, entre los Antiguos y nosotros. Las costumbres cambian, la naturaleza permanece. Visto desde el punto de vista del pasado, o del futuro, o más aún, desde el punto de vista de Dios, este presente, todo jactancioso de sí mismo, no ocupa más que sólo un punto (que no es sino un punto de perfección). Pero no veamos ya en La Bruyère un historicista antes de tiempo.

Los antiguos definitivamente incomparables

En 1819, Benjamin Constant pronuncia su conferencia, ya largamente evocada, "De la libertad de los antiguos comparada a la de los modernos", en la que da la formulación última del tema que había tomado forma poco a poco, en los críticos de la imitación de la Antigüedad, en el curso de todo el siglo XVIII. Su conferencia se lee como el epílogo político, al menos en Francia, de

[23] La Bruyère, *op. cit.*, pp. 11-13.
[24] *Ibid.*, p. 384.

la Querella de los Antiguos y los Modernos.[25] Perrault partía de la estética y reencontraba lo político bajo los rasgos del monarca absoluto, en este presente (presentista) en el que se conjugaba lo efímero de la moda y una representación de la eternidad, que impedía atreverse a arriesgar más allá. El desarrollo de su argumentación desembocaba, sin embargo, en una desestabilización de la noción de perfección y se volvía, en última instancia, en los "incomparables" Antiguos y Modernos. Desde entonces, la cuestión de la perfección de los Modernos se encontraba enteramente transformada por la teoría de la "perfectibilidad" del hombre. Se impone en el curso del siglo XVIII, hasta encontrar en Condorcet sus formulaciones más seguras, puesto que el resultado del *Esbozo* pretendía "mostrar por los hechos, así como por el razonamiento, que la naturaleza no había marcado ningún plazo al perfeccionamiento de las facultades humanas y que la perfectibilidad del hombre es realmente indefinida": sus progresos "no tienen otros plazos que la duración de mundo donde la naturaleza nos lanzó".[26]

La tesis de Constant es simple. Entre los Antiguos y nosotros no hay más paralelo posible, ya que su libertad (la participación colectiva de los ciudadanos en el ejercicio efectivo de la soberanía) no puede ser la nuestra (comprendida como libertad civil individual, "gozo apacible de la independencia privada"). La confusión de dos libertades llevó a "infinitos males": el fracaso de la Revolución con el Terror. El anacronismo es mortal. "Dos filósofos [Rousseau y Mably] que no dudaron de las modificaciones de las facultades del género humano realizadas durante dos mil años" (estamos más lejos ya de La Bruyère) quisieron transportar esta antigua libertad "a nuestros tiempos modernos". Para poder ejercerla, la libertad moderna supone un principio, ignorado por los Antiguos, que es un "descubrimiento" de los Modernos: el sistema representativo. Así, "ya que vivimos en los tiempos modernos, quiero la libertad conveniente a los tiempos modernos".[27] El tiempo no es sólo un perfeccionamiento de las invenciones de los Antiguos, sino que lleva a descubrimientos completamente nuevos. Constant rompe el paralelo, sale de la *historia magistra* y entra a eso que yo nombro régimen de historicidad, haciendo aparecer la inconmensurabilidad de dos libertades. Así se traduce la ruptura del tiempo. La última lección política es que ya no hay lección posible.

[25] Véase *supra*, pp. 64-69.

[26] Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et notes*, 1772-1794, bajo la dirección de J. P. Schandeler y P. Crépel, París, INED, 2004, p. 235.

[27] Constant, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Marcel Gauchet (ed.), París, Le Livre de Poche, 1980, p. 509.

Sin embargo, ¡Constant no hace historia!; interrogarse sobre eso que era, de hecho, esta "libertad de los Antiguos" no era su objetivo. Su pretensión es más bien refutar a Mably y sobre todo a Rousseau. Esto lo lleva a regresar a la visión de libertad de la Antigüedad (la "libertad" del ciudadano implicaba su "esclavismo" en todos los asuntos privados), con el propósito de volver a mostrar su inaplicabilidad en el mundo moderno. En ese sentido, ya no renueva el paralelo como contenido, pero lo reutiliza como forma, y primero como forma polémica, lo retoma ahí donde Perrault lo dejó, pero con el fin de probar, infaliblemente, que los Antiguos ya no pueden servir como modelos políticos. Esta división, lo hemos visto más arriba, configuró por mucho tiempo la relación con la Antigüedad en Francia.[28] Generador de ilusiones, inadmisible intelectualmente, el paralelo ha probado su nocividad política.

¿Y los salvajes?

Si el siglo XVIII intensificó su relación con los Antiguos y politizó sus usos, también tomó el expediente de los Salvajes. Hemos evocado, rápidamente, al hombre salvaje de Rousseau y los salvajes de Voltaire. Pero también están Buffon, Helvecio y Diderot.[29] Hagamos un lugar aquí a una obra que es muy importante, la del jesuita Joseph-François Lafitau, misionero en Canadá. Publicó en París, en 1724, su libro *Mœurs des sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, que marcó un hito importante.[30] Con el tiempo, Lafitau suscitó un vivo interés, al punto de haber sido presentado como una especie o ancestro de la etnología comparada, probablemente, sobre todo, por parte de los historiadores de la Antigüedad que deseaban recurrir a la antropología. Al descubrir, con la ayuda de Herodoto, una sociedad matriarcal en América, ¿no revelaba al mundo, según la fórmula de Momigliano, la simple verdad de que los griegos también fueron un día salvajes?"[31] ¿No coloca todo su proyecto de una "ciencia de los usos y costumbres" bajo el signo de la comparación? Para nosotros es de gran interés el trabajar con los tres términos: los Salvajes y los Antiguos de una parte, y los Modernos, que son los verdaderos destinatarios de su obra.

[28] Véase *supra*, pp. 64-69.

[29] Michèle Duchet, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, París, La Découverte, 1971.

[30] Michèle Duchet, *Le Partage des savoirs*, París, La Découverte, 1984, pp. 30-52; Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions*, París, Seuil, 2004, pp. 198-200.

[31] Arnaldo Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, Gallimard, 1983, p. 185.

En el momento en que él escribe, la urgencia ya no es asignarle un lugar al Salvaje, "domesticándolo" con el recurso de los Antiguos (Homero o Plinio para Thévet, Aristóteles para los teólogos), sino que con el recurso de la comparación circunscribir los rasgos del salvajismo (como el canibalismo). Tampoco se necesita justificar la conquista o debatir acerca de las formas y los límites de la explotación. La apuesta se ha desplazado hacia el problema de los orígenes, contemplada, como se mantendrá en el siglo XIX, a través de una problemática de la huella, la religión primordial, para Lafitau; poco después el hombre de los orígenes, para los filósofos. Para el padre jesuita, tanto los Salvajes, con los que tuvo una larga experiencia directa, como los Antiguos son testigos a interrogar de manera simultánea, en la medida en que todos son hijos de Adán; Lafitau es claramente monogenista.

A partir de las "huellas", que él compara paso a paso, propone una interpretación que apunta a aclarar mejor los orígenes.

> No me conformo con conocer el carácter de los salvajes, escribe, y de informarme de sus costumbres y de sus prácticas, busqué en sus prácticas y en sus costumbres los vestigios de la Antigüedad más atrasada; he leído con cuidado las descripciones de los autores más antiguos que trataron las costumbres, las leyes y los usos de los pueblos de los que tenían algún conocimiento; he hecho la comparación de las costumbres de unos con los otros, y confieso que si los autores antiguos me dieron luces para apoyar algunas felices conjeturas que tocaban a los Salvajes, las costumbres de los Salvajes me dieron luces para entender más fácilmente y para explicar muchas cosas que están en los autores antiguos.[32]

Sin embargo, el lector percibe rápidamente que la comparación se entiende en el sentido ordinario del paralelo: "el paralelo continuo que yo hago de las costumbres de los americanos con las de los Antiguos".[33] Seguramente, este paralelo permite un va y viene entre los Antiguos y los Salvajes; en los dos sentidos desde luego. Los autores antiguos ayudan a comprender ciertas costumbres de los Salvajes; siempre como un regreso, es decir, ciertas costumbres salvajes "aclaran" tal o cual pasaje de un autor antiguo. Este paralelo es retrospectivo y permite completar e incluso suplir. Hace hablar a una costumbre o a un texto. Como instrumento heurístico, produce un nuevo saber y desde este ángulo funciona como lo hará la comparación moderna. Pero a diferencia de esta última, el tiempo como escala y medida de diferencias no es (todavía) un operador pertinente.

[32] Joseph-François Lafitau, *Mœurs des Sauvages*, París, Saugrain et Hochereau, 1724, 2 vols., t. 1, p. 3.

[33] *Ibid.*, p. 18.

Lafitau no pretende fundar, de ninguna manera, una etnología comparada, ya que la razón de ser de todo su trabajo de investigación comparativa no es buscar ni en el lado de los Salvajes ni en el de los Antiguos, sino en el de los Modernos. La etnología pasa por la teología. El fundamento de su comparación es propiamente un artículo de fe. Con este libro pretende, desde luego, refutar a los ateos y a los escépticos, demostrando que tanto los Salvajes como los Antiguos "confiesan" la existencia de una religión primordial. Anterior a la ley mosaica, esta religión primera se remonta a los orígenes del hombre. A falta de ésta se les debe conceder a los ateos que existió un tiempo sin religión, aunque tal precedente no les servirá para sus maquinaciones subversivas. Él está convencido de que encontramos el núcleo más antiguo (pero ya muy ampliamente corrompido) de esta primera religión en "estos Misterios y esas orgías que componían toda la religión de los frigios, los egipcios y de los primeros cretenses, los cuales se veían a ellos mismos como los primeros pueblos del mundo".[34] Esta religión se corrompió, pero incluso en sus testimonios históricos y etnográficos que juzgamos como "monstruosos", se dejan atrapar las "huellas" de su pureza original y de las semejanzas con la "Religión verdadera". Los Salvajes y los Antiguos lo vienen a demostrar, no tanto por sí mismos, sino por estadios muy antiguos de la humanidad, que ellos no conocieron evidentemente, y de los que tampoco tienen una idea exacta.

Para poder atraer mejor al lector, que es su objetivo, Lafitau se tomó el trabajo de hacer grabar un frontispicio que él mismo comentó (il. 3). Con toda razón, tanto Pierre Vidal-Naquet como Michel de Certeau se detuvieron en él.[35] Espejo y emblema de su obra, este grabado deja ver dos espacios separados. El primero representa un gabinete de coleccionista; en primer plano aparece un montón de objetos y de fragmentos antiguos (medallas, estatuillas en las que reconocemos sobre todo a Isis, Osiris, Astarté, la Diana de Éfeso), pero también libros, grabados y mapas y, a la izquierda, un globo terráqueo. Estos materiales han sido reunidos por el autor para redactar su obra. Más arriba y a la derecha, una persona está sentada frente a una mesa, "en actitud de escribir" frente a un viejo barbudo y alado apoyado en su guadaña: el Tiempo. ¿Quién es esta persona? ¿Qué Clío puede ser? A la derecha del viejo, dos "genios" alados tienen en sus manos, el primero, una pipa de la paz y un caduceo de Mercurio, el segundo, una tortuga iroquesa y un sistro antiguo. Mostrando exactamente eso que Lafitau hace en su obra, acercarse

[34] *Ibid.*, p. 7.

[35] Pierre Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, París, La Découverte, 1981, pp. 179-180; Michel de Certeau, "Histoire et anthropologie chez Lafitau", en Claude Blanckaert, *Naissance de l'ethnologie?*, París, Cerf, 1985, pp. 63-89.

Ilustración 3



Escribir la primera Antigüedad. J. F. Lafitau, *Mœurs des sauvages ameriquains comparées aux mœurs des premiers temps*, París, 1724.

y comparar, ellos le dan la clave de su "sistema". "Sobre la comparación que debo hacer, escribe, no haré nada que dificulte citar las costumbres del país que sea, sin pretender extraer otra consecuencia que la sola relación de sus costumbres con las de la primera Antigüedad".[36]

El establecimiento de las relaciones es eso que testimonia esta primerísima antigüedad ausente (pero que está necesariamente ahí). El autor hará surgir con su escritura todas las relaciones de estas huellas indirectas, que no pueden hablar por sí solas.

Detrás del Tiempo, en lo alto y a la derecha, se encuentra un "cuadro": en este segundo espacio, desplazado, separado, el Viejo Tiempo lo señala con su mano, como si lo develara, frente a los ojos de la persona que está pronta a escribir, y la cortina se corriera. Lafitau habla de una "visión misteriosa". Apareciendo a la mitad de un doble estrato de nubes, se descubre a Adán y Eva, y un poco más arriba, a Cristo resucitado y a la Mujer del Apocalipsis. Con esta visión de los orígenes nos salimos del tiempo y se muestra la realidad del monogenismo, sobre el que descansa todo el trabajo de Lafitau. Sobre este segundo espacio el Viejo no ha tenido ninguna influencia; aunque esté fuera del tiempo es, para terminar, eso que en la economía cristiana justifica su función. En la escena del frontispicio, es él quien indica dónde mirar y quien obstaculiza, es decir, impide exactamente ver el origen o acceder a la eternidad. Entre el Origen, fuera del tiempo, y todos estos vestigios, más o menos arruinados por el tiempo y pacientemente coleccionados por Lafitau, sean materiales, textuales u orales (la experiencia de los Salvajes) hay esta primera Antigüedad, invisible, inaccesible y que, sin embargo, debió existir, y él debe hacer surgir bajo su pluma. Debe lograr producirla para amordazar y callar a los ateos.

Entre teología y etnología, Lafitau proponía una combinación renovada de los tres términos. Si se dirige a los Modernos, estos últimos no son la parte directamente tomada en cuenta en la relación. En cuanto a los Antiguos (que no se reducen sólo a los griegos y a los romanos) y a los Salvajes, no están ahí por sí mismos, sino como testigos. Chateaubriand está muy orgulloso de haber hecho, igualmente, pero de otra manera, el ensayo de los tres términos. Él ocupa un lugar de bisagra. Viajó primero a América en busca del salvaje en 1791, y fue en 1806 a Grecia y a Jerusalén, de ahí el *Itinéraire*, sus *Tristes trópicos* para él. Antes de visitar las ruinas del Antiguo Mundo, comenzó por acercarse a los desiertos del Nuevo Mundo, yendo hacia el Salvaje, impregnado de Rousseau pero también de referencias de los Antiguos, que había en-

[36] J.-F. Lafitau, *op. cit.*, t. 1, p. 45.

contrado, en particular, en Lafitau. En su primer libro, escrito al regreso de su breve escapada americana y mientras que está exiliado en Londres, se muestra como un gran adepto del paralelo entre los Antiguos y los Modernos y un gran celador del Salvaje, presentado bajo los rasgos del hombre de la naturaleza.[37] El *Essai* (*Ensayo*) se termina, en efecto, con una escena fuera de lugar. Sorpresivamente, en una obra consagrada a una investigación sobre las revoluciones antiguas y modernas, la escena final narra ¡una noche en los bosques de Nuevo Mundo! ¿Por qué ese pasaje, ese salto mejor dicho, del Antiguo al Nuevo Mundo? La historia, fundada sobre el recurso de los *exempla* y la puesta en marcha de paralelos, parece girar bruscamente y el libro desemboca en una perspectiva donde se mezclan nostalgia y utopía, ya que se proclama que la única libertad auténtica es la del Salvaje.

Ese salto no hubiera sido posible sin Rousseau, del que Chateaubriand se muestra admirador y discípulo: el Rousseau del *Discours sur l'origine de l'inégalité*. De ahí el recurso al Salvaje, entendido y retomado por el joven Chateaubriand: "¡Oh, hombre de la naturaleza, eres tú solo el que hace glorificarme por ser hombre! Tu corazón no conoce la dependencia".[38] Todo está ahí, el Salvaje es autónomo. Él no tiene otra ley que la ley de la naturaleza e ignora la obligación de la ley instituida, sea cual sea, porque importa poco, finalmente, que el amo se llame rey o ley, y que sea conducido a la guillotina en nombre de uno o del otro.

Adoptar ese punto de vista salvaje y mirar el Antiguo Mundo, desde el Nuevo, lleva a una desvalorización completa de la libertad política antigua y la condenación de las tentativas modernas (revolucionarias) de instaurarla o de restaurarla: ella no es más que un "sueño". El *Ensayo* se acaba con un himno a la libertad salvaje, pero es también una libertad imposible: Chateaubriand ha vuelto a atravesar el Atlántico para reunirse con el ejército de los emigrantes y el Nuevo Mundo ya no está, ya no estará, será sólo un recuerdo. Tal es el movimiento de su denso libro, contradictorio, apasionado siempre. Después de haber tejido múltiples paralelos, tan descabellados como aproximativos entre los Antiguos y los Modernos, en torno de la única cuestión que importa, la Revolución, el autor abandona a unos y a otros para pasar al Salvaje (como se pasa al enemigo) pero el Salvaje está fuera de la historia. El "regreso" a la vida salvaje no puede llevarse a cabo.

[37] Véase *supra*, pp. 45, 68. François René de Chauteaubriand, *Essai historique, politique et moral sur les révolutions anciennes et modernes, considérées dans leurs rapports avec la Révolution française*, París, Gallimard, col. Biblioteca de la Pléiade, 1978; François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, París, Seuil, 2003, p. 440.

[38] F. R. de Chateaubriand, *op. cit.*, p. 440.

Intelectualmente, el *Ensayo* se apoya sobre el famoso y poderoso *topos* de la *historia magistra*. La fórmula, que se remonta a Cicerón, expresa la concepción clásica de la historia como manojo de ejemplos y dispensadora de lecciones. Fuerte con este principio, Chateaubriand pretende "considerar" las revoluciones, primero las antiguas, en su relación con la Revolución francesa, para comprender lo que ya pasó y prever lo que se podría producir. Los paralelos enseñan, en total, que todas la revoluciones tienen funestas consecuencias, y que ya no hay casi nada nuevo en la Revolución francesa, porque el hombre no deja de "repetirse". Pero, paradójicamente, ese recurso donde todo lleva al paralelo, conduce a condenar la imitación, que no es más que la transposición en el registro de la acción de lo que opera el paralelo en el plano intelectual. Los jacobinos no son más que fanáticos imitadores de la Antigüedad. "El viejo Júpiter, despierto de un sueño de mil quinientos años en el polvo del Olimpo, se asombra de encontrarse en Santa Genoveva; el curioso paseante de París se cubre la cabeza con el gorro del ciudadano de Laconia, obligándole a representar a Pantaléon, delante de los ojos de esa Europa, en esta mascarada de Arlequín".[39]

Pero la historia del *Ensayo histórico* no se detiene ahí. Comprometido con la publicación de sus obras completas, Chateaubriand las vuelve a publicar en 1826, con una advertencia, un prefacio y notas críticas que acaban marcando, de todas las maneras, la distancia que lo separa, de ahí en adelante, de ese texto. No obstante, es América, pero otra América revisitada, ya que él la construye al principio de su relectura crítica del *Ensayo*. Ya no queda nada de lo del sueño del salvaje de 1791, Rousseau está lejos. Por otro lado, se reconoció que el salvaje no es el estado de naturaleza, sino se ve en él una civilización que "comenzaba"; y ahora los salvajes no son más que mendigos moribundos y están cerca de su fin. América no está fuera de tiempo, sino en el tiempo y pegado a él.

Sin embargo, *Voyage en Amérique*[40] no se transforma completamente en un réquiem para una América difunta, ya que en un último regreso la conclusión hace surgir un "cuadro milagroso": América moderna es el lugar del descubrimiento de la república representativa o, aún más, la de la libertad de los Modernos, calificada como "uno de los grandes acontecimientos políticos del mundo". De golpe, ya no hay libertad salvaje de un lado y nada del otro, ni una libertad política falsa (en los salvajes), sino una libertad moderna, hija de la Ilustración, que un abismo separa de la libertad de los Antiguos.

[39] *Ibid.*, p. 266.

[40] Publicado en 1827, fue retrabajado, completado y corregido en el marco de la publicación de *Œuvres complètes*.

Desde entonces, y ésta es la única consecuencia que quiero destacar aquí, el sistema de paralelos está condenado. Ya no se puede, de aquí en adelante, hacer la historia de este tipo: el *topos* de la *historia magistra* se vuelve caduco. El río de los tiempos está aquí; la experiencia de los Antiguos vuelve inconmensurable la nuestra, pero fija también la de los salvajes en un momento del tiempo. Al término de haber vuelto a atravesar su *Ensayo* y de la reescritura de su *Viaje*, Chateaubriand operó una doble historización de los Salvajes y de los Antiguos; en cuanto a la América moderna, está toda entera del lado del régimen moderno de la historicidad. El recorrido de Chateaubriand entre los Antiguos, los Modernos y los Salvajes y la manera en la que ha sido llevado, bajo el efecto del estremecimiento revolucionario, al barajar las cartas, hace de él un caso particularmente esclarecedor. Pasando de la evidencia del paralelo a la asignación de distancias, regresa de la utopía a la historia y deja a Rousseau por Benjamin Constant. Mientras que la América salvaje se vuelve moribunda, la otra, la nueva portadora del futuro, se instala en el Capitolio. "¡Adiós, salvajes, adiós, viajes!", también habría podido escribir Chateaubriand, ¡para resumir el recorrido que lo llevó del *Ensayo histórico* al *Viaje a América*!

El salvaje observado

Con la Sociedad de Observadores del Hombre, fundada en 1799, los Salvajes acaban en primer plano, los Modernos están ahí, desde luego, pero ya no es más cuestión de paralelos, y los Antiguos se eclipsan. Al reunir a la mayor parte de los ideólogos (cincuenta miembros, más de cincuenta corresponsales), la sociedad se fija como objetivo "observar al hombre bajo sus diferentes relaciones físicas, intelectuales y morales".[41] Ella pretende constatar, recoger los "objetos de comparación" en gran número y compararlos. George Cuvier, el naturalista, se encarga de redactar las instrucciones sobre las investigaciones a la manera de la anatomía. La anatomía comparada es, pues, el principal modelo solicitado para pensar la comparación, con el objeto de establecer una "antropología comparada". Desde luego, está prevista una estrecha colaboración entre "miembros viajeros" y "miembros historiadores", para "lanzarse de lleno a la luz del día sobre la antropología comparada". Estas investigaciones –las de los historiadores sobre los pueblos modernos– se aclararán mutuamente y, sobre todo, contribuirán a "iluminar los puntos

[41] Jean Copans y Jean Jamin, *Aux origines de l'anthropologie française. Les mémoires de la Société des observateurs de l'homme en l'an viii*, París, Jean-Michel Place, 1994, sobre todo, pp. 73-11.

más oscuros de *nuestra* historia primitiva".[42] Tal es este proyecto que apunta al establecimiento de una ciencia del hombre, fundada filosóficamente, alimentada empíricamente y colocada bajo el signo de la comparación.

Joseph-Marie Degérando, miembro de la Sociedad, recibió la misión de redactar las instrucciones sobre los "diversos métodos a seguir en la observación de los pueblos salvajes". Filósofo joven, de veintisiete años, será muy pronto recompensado por la Academia de Berlín por una tesis sobre la generación de conocimientos, y tendrá una carrera exitosa como empleado del Estado bajo el Imperio. Él redactará la parte "Filosofía" del *Rapport à l'empereur sur les progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789*.[43] Pero, por el momento, fija el protocolo de la observación. Estas instrucciones están destinadas tanto para el capitán Baudin, cuyo destino era ir a los mares del sur, como para el ciudadano Levaillant, que emprendería un tercer viaje al interior de África. No se trataba, pues, de simples especulaciones.

Entre los salvajes y el ojo del observador no debía haber nada. Nada más que ellos y nosotros, los Modernos, sin los Antiguos. También Degérando comienza por denunciar y demostrar las "faltas" de observación cometidas hasta entonces por los viajeros que no habían sabido ver: "El espíritu de observación tiene un camino seguro: junta los hechos para compararlos, se les compara para conocerlos mejor [...] sin embargo, de todos los términos de comparación que podemos elegir, el más fecundo para reflexionar no es el más curioso, sino el que nos presentan los pueblos salvajes".[44] La utilidad de estas meditaciones está evidentemente impregnada del pensamiento del siglo XVIII. Si el viaje en el espacio y en el tiempo siempre son equivalentes, este último, en adelante, será contemplado como un avance en dirección de los orígenes de la humanidad, puesto que los salvajes que nuestra "vanidad" desprecia representan, de hecho, "antiguos y majestuosos monumentos del origen de los tiempos". Con esta consecuencia o este regreso casi en forma de paradoja, introduce la palabra "monumento": son "mil veces más dignos de nuestra admiración y de nuestro respeto que esas pirámides célebres de las que las orillas del Nilo se enorgullecen". Aquéllas no testimonian sino la "frívola ambición" de algunos individuos, de los que apenas sabemos sus nombres, mientras que los salvajes "nos trazan la historia de nuestros propios ancestros".[45] Ellos son nuestros verdaderos monumentos. La mediación de

[42] *Introduction aux Mémoires*, p. 58.

[43] Bon-Joseph Dacier, *Rapports à l'empereur, iv, Histoire et littérature ancienne*, París, Belin, 1989, pp. 233286 (con la presentación de Degérando por F. Azouvi y D. Bourel).

[44] *Ibid.*, pp. 130-131.

[45] *Ibid.*, pp. 131-132.

los Antiguos es, en todos sentidos, inútil y tramposa. *Observar* a los Salvajes es una manera de ser Moderno, para trazar mejor cómo nos hemos vuelto Modernos.

La ciencia del hombre es definida como "una ciencia natural, una ciencia de observación":

> Las ciencias naturales son, en cierta manera, una secuencia de comparaciones. Como cada fenómeno particular es ordinariamente el resultado de la acción combinada de muchas causas, para nosotros no sería más que un profundo misterio, si los consideráramos de una manera aislada: pero al acercar fenómenos análogos se remiten unos a los otros, y mutuamente se iluminan de luz. La acción especial de cada causa se nos muestra distinta e independiente, pero de su conjunto resultan nuevas leyes generales. No se observa bien más que analizando; sin embargo, se analiza en filosofía por los acercamientos, como en química por el juego de afinidades.[46]

No obstante, para determinar eso que es el hombre no hay nada más útil, como término de comparación, que los pueblos salvajes. Su simplicidad nos indica eso que pertenece "al principio mismo de la existencia" y nos lleva, de alguna manera, "a las primeras épocas de nuestra propia historia". Gracias al viajero, "que atraviesa la secuencia de las épocas", nos será posible componer "una escala exacta de los diversos grados de civilización".[47] Los "grados de perfección" no son más que sus estadios.

Convertido en nuestro ancestro, el Salvaje está en el aprieto de mudarse en primitivo. En referencia a las afinidades con la química, esta ciencia natural compara para alcanzar los efectos de sus causas, determinando qué causa entraña cuál efecto. ¿Qué tanto, por ejemplo, del clima, de la educación, de las instituciones, etc., constituyen al individuo de hoy en día? El universo intelectual, claramente, no es más el del paralelo, pero él escapa a la aporía de lo incomparable sobre el que se arriesgaba a desembocar el paralelo desestabilizado por Perrault. Todo lo contrario, la nueva comparación, redefinida al referirse a la anatomía y a la química, se vuelve el *organon* de la nueva ciencia. A esta finalidad de conocimiento se añade una dimensión de filantropía. Conviene abordar a los pueblos salvajes como los "delegados de la humanidad entera" y obligarse a olvidar a los "aventureros", que venían a "despojarlos" y a "esclavizarlos", presentándoles "el pacto de una fraternal alianza".[48]

[46] Degérando, "Considérations", art. cit., p. 75.
[47] *Ibid.*, p. 76.
[48] *Idem.*

Sin embargo, la Sociedad de Observadores del Hombre desapareció desde 1805, y sus trabajos no dejaron ninguna huella. Cuando se constituya la etnología, ella no hará de las "Consideraciones sobre los diversos métodos a seguir en la observaciones de los pueblos salvajes", escritas por Degérando, uno de sus textos fundadores. Napoleón, habrá que recordarlo, hizo suprimir, desde 1803, la segunda categoría del Instituto, la de las Ciencias Morales y Políticas que eran la base o la guarida de sus ideólogos. En su *Correspondencia* se encuentra ese juicio revelador sobre los ideólogos: "Es la ideología, esa tenebrosa metafísica que, buscando con sutileza las causas primeras, quiere sobre esas bases fundar la legislación de los pueblos, en lugar de adaptar las leyes al conocimiento del corazón humano y a las lecciones de la historia, a las que se debe atribuir todas las desgracias que ha sufrido nuestra bella Francia".[49] Regreso, pues, a la *historia magistra*, con la base de la naturaleza humana y los instrumentos probados de las lecciones de la historia. ¡Adelante!

En cuanto a la Restauración, se preocupó, ante todo, por terminar políticamente la Revolución, pero también intelectualmente y creyó lograrlo en julio de 1830. El nombre mismo de filósofo era sospechoso. La historia nacional se volvió la preocupación principal y la apuesta inmediata, mientras que el espiritualismo de Victor Cousin tenía que hacer una ciencia del hombre fundada en la observación. La comparación ya no estaba más a la orden del día. No regresó más que a fin de siglo, pero en las maletas, esta vez de la joven sociología durkhemiana, y no sin haber tomado nota y acta de las teorías de la evolución formuladas por Charles Darwin y sistematizadas para las sociedades por William Spencer.[50]

Degérando, naturalmente, no escribía a partir de nada. Él se colocaba en el séquito del *Esbozo* de Condorcet, en particular por la insistencia en la observación. Pero más aún, en la continuación de Rousseau del *Discours sur l'inégalité* invita a la filosofía a viajar mientras afirma:

> ¡Toda la tierra está cubierta de naciones de las que sólo conocemos los nombres, y no nos ponemos a juzgar al género humano! Supongamos un Montaigne, un Buffon, un Diderot, viajando, observando, escribiendo [...] Supongamos que se haga luego la historia moral y política de lo que ellos habrían visto, nosotros mismos veríamos salir un mundo nuevo debajo de sus plumas, y aprenderíamos así a conocer el nuestro.[51]

[49] J. Copans y J. Jamin, *op. cit.*, p. 9.

[50] Véase *supra*, pp. 184-186.

[51] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, nota x, en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, 1964, t. III, pp. 213-214.

Rousseau habría querido ver "renacer estos temas felices donde [...] los Platones, los Tales, los Pitágoras, prendados de un ardiente deseo de saber, emprenden los más grandes viajes para instruirse, y van a lo lejos a sacudirse el yugo de los prejuicios nacionales y aprenden a conocer a los hombres por sus adhesiones y por sus diferencias". Con la Sociedad de Observadores del Hombre, la suposición se volvió realidad y proyecto científico, pero también quedó reducida. El paralelo ya no tiene futuro, aunque el Salvaje es observado para instruirnos sobre nuestra historia primitiva. Si hay un lugar en la secuencia de las edades, éste está lejos, detrás de nosotros, y la comparación apunta a reconstituir eso que fuimos hace mucho tiempo y que ya no somos más.

Este rápido enfoque final ilumina cómo el paralelo perdió su evidencia y su prioridad del "siglo" de Luis XIV a la era abierta por la Revolución. Cuestionado en la Querella, su insuficiencia cognitiva y su inadecuación política se vuelven manifiestas con la Revolución. El paralelo, ese orgulloso navío venido de la Antigüedad, termina su carrera. Con su naufragio, ensombrece también la pareja formada por los Antiguos y los Modernos. A decir verdad, desde hacía ya un buen tiempo, no había atravesado indemne la prueba del Nuevo Mundo que había hecho surgir al Salvaje, transformado el mundo de los Antiguos y producido, a cambio, un Mundo Antiguo. De aquí en adelante, los Modernos se iban a reencontrar poco a poco frente a ellos mismos: incomparables, salvo con ellos mismos, sin nada enfrente, profesores de una "civilización enclaustrada".

Agradecimientos

Mis primeros agradecimientos van de nuevo a Gérard Lenclud, Jacques Revel y Jean-Pierre Vernant. Gracias también a Françoise Cibiel; asimismo, a Caroline Béraud por su ayuda generosa en la elaboración del libro.

Este libro reúne artículos y contribuciones publicadas anteriormente en Francia o en el extranjero, así como páginas nuevas e inéditas. Las páginas que han aparecido antes han sido revisadas, a veces retocadas, resumidas o completadas según el caso, para componer esta obra. Los artículos son:

"Entre les Anciens et les Modernes, les Sauvages, ou de Claude Lévi-Strauss à Claude Lévi-Strauss", en *Gradiva*, II, 1992, pp. 23-30.

"Il Confronto con gli Antichi", en S. Settis (dir.), *I Greci*, Turin, Einaudi, 1996, t. I, pp. 3-37.

"La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'un illusion ou cheminement d'un quiprocuo?", en Ch. Avlami (dir.), *L'Antiquité grecque au XIXe siècle. Un exemplum contesté?*, París, L'Harmattan, 2000, pp. 7-46.

"Faire le voyage d'Athenes: J. J. Winckelmann et sa réception française", en *Winckelmann et le retour à l'antique. Entretiens de la Garenne Lemot*, 1995, pp. 127-143.

"Plutarque entre les Anciennes et les Modernes", en *Plutarque, Vies parallèles*, edición dirigida y con prefacio de F. Hartog, París, Gallimard, col. "Quarto", 2001, pp. 9-49.

"Fondements grecs de l'idée d'Europe", en *Quaderni di Storia*, 43, 1996, pp. 5-17.

"La cité: histoire d'un concept", en Ph. Raynaud y St. Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, París, PUF, 1997, pp. 75-80.

"Les Anciens", en R. Darnton y O. Duhamel (dirs.), *Démocratie*, París, Éd. du Rocher, 1998, pp. 69-73.

"Du parallèle à la comparaison", en *Entretiens d'archéologie et d'histoire, St. Bertrandde-Comminges, Plutarque: Grecs et Romains en questions*, 1998, pp. 161-171.

"Le double destin des disciplines classiques", en C. Suzonni y H. Aupetit (dirs.), *Sans le latin*, París, Fayard, 2012, pp. 353-382.